
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION







精華編一五六册
史部傳記類





精華編

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一五六/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.一北京：北京大學出版社，2016.6

ISBN 978-7-301-11874-0

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館CIP數據核字（2016）第078250號

書　　名	儒藏（精華編一五六） RUZANG
著作責任者	北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責任編輯	王　琳
標準書號	ISBN 978-7-301-11874-0
出版發行	北京大學出版社
地　　址	北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址	http://www.pup.cn　　新浪微博：@北京大學出版社
電子信箱	dianjiwenhua@163.com
電　　話	郵購部62752015　發行部62750672　編輯部62756449
印 刷 者	北京中科印刷有限公司
經 銷 者	新華書店
	787毫米×1092毫米　16開本　54.5印張　540千字
	2016年6月第1版　2016年6月第1次印刷
定　　價	1200.00元

《儒藏》精華編第一五六册

首席總編纂　季羨林
項目首席專家　湯一介
總　編　纂　湯一介　龐　樸　孫欽善　安平秋（按年齡排序）
本册主編　張希清

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》經史子集四部分類法分類，大類、小類基本參照《中國叢書綜録》和《中國古籍善本書目》，於個別處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目録，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學者用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定内容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字内容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以内的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點説明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要内容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一五六册

史部傳記類

總録之屬

明儒學案卷三十五　泰州四

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

恭簡耿天臺先生定向

耿定向，字在倫，號天臺，楚之黃安人。嘉靖丙辰進士。擢監察御史，以大理寺丞謫州判。累遷至太僕寺少卿、右僉都御史。丁憂，起巡撫福建。又丁憂，起協理僉都御史，晉左副都，轉刑部侍郎，陞南京右都御史，以户部尚書總督倉場事。告歸，家居七年卒，年七十三。贈太子少保，謚恭簡。

先生所歷首輔，分宜、華亭、新鄭、江陵、吴縣，皆不甚齟齬。而江陵奪情，先生致書，比之「伊尹之覺世，❶以天下自任者，不得不冒天下非議。其諫奪情者，此學不明故耳」。雖意在少衰其禍，❷然亦近於誦六藝以文奸言矣。及掌留院，以御史王藩臣參三中丞不送揭帖爲蔑視堂官，上疏糾之，清議以爲脅持言官，逢時相之欲。顧涇凡作《客問》質之，先生無以難也。

先生之學，不尚玄遠，謂「道之不可與愚夫愚婦知能，不可以對造化、通民物者，不可以爲道。故費之即隱也，常之即妙也，粗淺之即精微也」。其説未嘗不是，而不見本體，不免打入世情隊中。「共行只是人間路，得失誰知天壤分？」此古人所以貴刀鋸鼎鑊學問也。是故以中行爲學，稍一不徹

❶「世」，原作「處」，據賈本、莫本改。
❷「衰」，賈本、莫本作「殺」。

骨髓，其下場不及狂狷多矣。先生因李卓吾鼓倡狂禪，學者靡然從風，故每每以實地爲主，苦口匡救。然又拖泥帶水，於佛學半信半不信，終無以壓服卓吾。乃卓吾之所以恨先生者，何心隱之獄，唯先生與江陵厚善，且主殺心隱之李義河，又先生之講學友也。斯時救之固不難，先生不敢沾手，恐以此犯江陵不説學之忌。先生以不容已爲宗，斯其可已者耶？先生謂學有三關：一即心即道，一即事即心，一愼術。愼術者，以良知現現成成，無人不具，但用之於此則此，用之於彼則彼，故用在欲明明德於天下，則不必别爲制心之功，未有不仁者矣。夫良知即未發之中，有善而無惡，如水之必下，鍼之必南。欲明明德於天下而後謂之良知，無待於用。故凡可以之彼之此者，皆情識之知，不可爲良。先生之認良知，尚未清楚，雖然，亦緣《傳習後録》記陽明之言者失真，如云「儀、秦亦是窺見得良知妙用處，但用之于不善耳」，先生爲其所誤也。

處士耿楚倥先生定理

耿定理，字子庸，號楚倥，天臺之仲弟也。少時讀書不成，父督過之，時時獨行空谷中，憂憤不知所出。問之，則曰：「吾奈何不明白，若有眼瞎子。」不知其所謂不明白者何也。自是或靜坐一室，終歲不出；或求友訪道，累月忘歸。其始事方湛一，最後於鄧豁渠得一切平實之旨，能收視返聽；於何心隱得黑漆無入無門之旨，充然自足。有問之者曰：「聞子欲作神仙耶？」曰：「吾作天仙，不作地仙。」曰：「天仙云何？」曰：「直從太極入，不落陰陽五行。」

天臺聞而呵之，曰：「學不向事親從兄實地理會乎？」曰：「學有原本，堯、舜相傳祇是一中，子思爲之註曰『喜怒哀樂未發之謂中』，今人孰從未發前覷一目哉？」曰：「《中庸》亦只言庸言庸行、達道九經而已。」曰：「獨不觀其結語爲『無聲無臭』耶？」

先生論學，不煩言說，當機指點，使人豁然於罔指之下。卓吾好談說，先生不發一言，臨別謂之曰：「如何是自以爲是，不可入堯、舜之道？」卓吾默然。天臺攜之見劉初泉，先生云：「且勿言我二人是兄弟。」時初泉卧病，天臺言：「吾與一醫者同來。」先生榻前數語，初泉驚起，已知爲天臺之弟。謂天臺曰：「慧能和尚乃是舂米漢哉！大開眼人恐不可以弟畜之。」李士龍來訪，先生未與一語及學，士龍恚曰：「吾冒險千里，來此踰月，不聞一言見教，何外我甚？」先生笑而不答。瀕行，送之河滸，問曰：「孔子云『不曰如之何，如之何』，此作何解？」士龍舉朱註云云。先生曰：「畢竟是『不曰如之何，如之何』者。」士龍因有省。京師大會，舉中義相質，在會各呈所見，先生默不語。忽從座中崛起拱立曰：「請諸君觀中。」因嘆曰：「舍當下言中，沾沾於書本上覓中，終生罔矣。」在會因有省者。先生機鋒迅利如此。

天臺論學語

孔、孟之學，真實費而隱。宋學未脱二氏蹊徑者，以其隱而隱也。嘗謂：「惠能云『本來無一物』，此是又有無一物者在。如孔子云『汎愛衆而親仁』，顏子『若虛』、『若無』、『犯而不校』，如此方是無一物。」此類

何等顯，其實何等微。宋儒多只説向入微處，終是未脱見耳。

兄之文，似輸却陽明一着。陽明把筆時，却是不曾要好，兄尚有要好心在也。遷《史》之文，亦是無意要好，班固便要好，浸淫至於六朝，只是要好極耳。《與胡廬山》。

夫與百姓同然處，吾黨何能加得些子？惟是百姓日用不知耳。日用處，聖人原與百姓同；其所用處，聖人自與百姓異。區區所謂擇術者，非能有效於百姓日用之外也，意於百姓日用者而辨所用耳。

世之言道，譬之以管窺天者，第知一隙之爲天，不知觸處皆天也。亦有知觸處之皆天者，而就虚執見，不自反身理會視聽言動之皆天也。或有知視聽言動之皆天者，而乃鹵莽恣睢，不知視聽言動之禮之爲天則也。《與焦弱侯》。

竊詳彼教，大端以寂滅滅己處爲宗。吾孔、孟之教，惟以此不容已之仁根爲宗耳。聖人之尋常日用，經世宰物，何亦非此不容已者爲之乎？❶然即此不容已之仁根，莫致莫爲，原自虚無中來，不容着見，着見便自是兩截矣。聖人以此立教，使人由之，不使知之。如宰我短喪，夫子第即其不安處省之。墨氏薄葬，孟子第原其顙有泚處省之。至其所以不安處，其顙所以有泚處，非不欲使知，不可加知也。同上。

聖人之道，由無達有；聖人之教，因粗顯精。《與周柳塘》。

廿年前，曾解《盡心章》云：「學者須從心體盡頭處了徹，使知性之真體原是無思無爲，便知上天之載原是無聲無臭，渾然一

❶「亦」，賈本、莫本作「一」。

貫矣。」所謂心體盡頭處者，蓋昔人所謂思慮未起，鬼神不知，不睹不聞處也。近來自省於人倫日用多少不盡分處，乃語學者云：「吾人能於子臣弟友不輕放過，務實盡其心者，是其性真之不容自已也。性真之不容自已，原是天命之於穆不已，非情緣也。故實能盡心，而知性、知天一齊了徹矣。」

近溪安身立命處是無念，余所謂心體盡頭處是也。其日用受享提掇人處，只是自然生機，余所謂心體不容自已處是也。蓋無念之生機乃是天體，天體之生機即是無念，原是一貫。說到此處，難着言詮，只好默契靈識耳。

橫渠曰「聚亦吾體，散亦吾體」，是生死無分別也。明道曰「萬物爲一體」，是人我無分別也。然夫子曰「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，又曰「非禮勿視聽言動」。孟子曰：「親其兄之子，爲若親鄰之赤子乎？」❶此則分別而實則不分別也。何者？此則自然之真機，非緣名義道理而生分別者。

知是隨身貨，知尤是行之妙。

柳塘云：「念之不動者爲性。」蓋既云念矣，而中又有不動者在，疑二之矣。

來教云：「性無得失，無是非。」誠然。顧念之萌於欲也，寧無邪正乎？念之生於見也，寧無偏全乎？學者從念上研幾，閑邪祛偏，亦是復性實功，似未可破除。如足下教旨，只從性上辨迷悟，則誠爲直截真詮，得上乘矣。《與楊復所》

❶「爲」，賈本、莫本作「謂」。「親」，原無，據《孟子・滕文公上》補。

「知至至之」，則不識不知，無聲無臭者，此其顯現。「知終終之」，則開物成務，日用云爲者，此其真宰。

定宇云：「知是知非之知，是以照爲明。」誠然。夫照從何生？孟子曰：「日月有明，容光必照。」因明生照，由照探明，原是一貫，非判然兩截也。今謂以照爲明，相去千里，提掇似太重矣。《與王龍溪》。

余惟反之本心不容已者，雖欲堅忍無爲，若有所使而不能；反之本心不自安者，雖欲任放敢爲，若有所制而不敢。是則膚淺之綱領，惟求其不失本心而已矣。《與李卓吾》。

昔大洲云：「只要眼明，不貴踐履。」余則曰：「眼孔易開，骨根難換。公所取人者眼孔，余所取人者全在骨根。」

學悟主腦，則才識氣魄皆道之用；主腦未徹，則才識氣魄俱道之障也。昔富鄭公中年居洛時，爲蕘夫所激發，所得益深。曾有書云：「某不遇某，不過一村漢耳。」念菴曾對人言：「某四十年前，蓋濫俗人。」鄭公初年立朝，風節震耀一時，而自謂一村漢，則其所以求不村不俗者，必有所在矣。《與胡杞泉》。❶

此學只是自己大發願心，真真切切肯求，便日進而不自知矣。蓋只此肯求，便是道了。求得自己漸漸有些滋味，自家放歇不下，便是得了。《與周少魯》。

今之學者，談說在一處，行事在一處，本體工夫在一處，天下國家民物在一處。世道寥寥，更無倚靠。凡道之不可與愚夫愚婦知能，不可以對造化、通民物者，皆邪

❶「杞」，原爲墨丁，據賈本、莫本補。

説亂道也。蓋費中隱，常中妙，粗淺中之精微，本是孔、孟萬古不易正脈，但非實是撐天拄地，擴身忘家，逼真發學孔子之願者，未易信此。《與喬户部》。

三代以降，學術分裂，高者虛無，卑者繁縟。夫子出而單提爲仁之宗。仁者，人也，欲人反求而得其所以爲人者。戰國功利之習，權謀術數，孟子出而又提一義，使知羞惡而有所不爲。六朝以下，清虛任放，決裂名教。宋儒出而提掇主敬之旨。主敬，禮也。其後日趨於格式形迹，真機埋沒。陽明出而提掇良知之旨。良知，智也。由仁而義而禮而智，各舉其重，實則一貫也。今爲致知之學者，又以意識見解承當，崇虛躭無，思以救之，宜莫如信，引其影響，歸之實地。《示諸生》。

古聖賢之悟，只悟得自己不足，是故若無若虛，子臣弟友悟得不能盡。今世學者所悟，只增得一番虛知見，添得一種浮氣耳。大人通天下爲一身，吾人只苦不識自家這個真身，懵懵而生，即令百歲，枉死耳。聖人苦心破口，説個格物，格物即求仁之別名也。仁者，人也，識仁便是識得此身面目。《答唐元卿》。

近溪一日立白下大中橋，覩往過來續者儦儦侁侁，因指示同志曰：「試觀此千百萬人者，同此步趨，同此來往。細細觀之，人人一步一趨，無少差失；個個分分明明，未見跌撞。性體如此廣大，又如此精微，可默識矣。」一友曰：「否！否！此情識也。如此論性，相隔遠矣。」有述以問余，余曰：「仁者東走，追者亦東走，走者同而所以走則異也。茲來往橋上者，或訪友親師，或貿遷交易，或傍花隨柳，或至淫蕩邪辟者，謾

謂一切皆是，此則默識之未真也。若以近溪此示爲情識，而別求所爲無上妙理，是舍時行物生以言天，外視聽言動以求仁，非一貫之旨。」《與同志》。

此原不論往來之人，只是見吾性體無往不是。若一分別，便是情識，如鳶飛魚躍，亦可分別否？天臺此言還未見性。

胡清虛，浙之義烏人。初爲陳大參門子，以惡瘡逐出。倚一道人，率之遊匡廬、終南，遂有所得。浙中士紳翕然宗之，陶念齋、王龍溪俱納贄受教。晚與近溪及其二子遊廣東曹溪，至肇慶，近溪長子病死，次子痛其兄，爇香掌上，灼爛而死，清虛亦死。

鄧豁渠言：「常住真心，與後天不相聯屬。」此極邪之説。近日談禪者，百般病症皆由此。蓋心事判，内外岐，孟子所云「離」，明道所云「兩截」者是也。《與子健》。

心體廣大神妙，豈可把捉幽囚於腔子方寸地？其曰求，即求以學也。學，覺也。又曰「學以聚之」，惟學則聚矣。此心之放，以昏昧而放也。一覺焉，則觸目而是，何在非心？此心之失，以放逸而失也。一覺焉，則隨在皆心，何有於放？

人心未交於感也，湛然虛耳，何俟於洗？而亦何容于洗也？自知識起，而吉凶悔吝之感生，是故憂患攻取，憧憧往來，而虛者汩矣。聖人示之以卜筮之法，使人之於感也，知識不用，歸於其天，而憂悔攻取，相忘於無朕之中，其「洗心」也，不已妙歟！

吾人合下反身默識，心又何心？❶惟此視聽言動所以然處，便是此心發竅處也。

❶「又」，賈本、莫本作「是」。

此心發竅處，便是天地之心之發竅處也。

知體透露出頭，不爲聲色臭味埋没，方能率令得耳目口鼻，使視聽言動各循其則，此即出世而後能經世也。

子游疑子夏只在儀節上教人，不令識本體。此初悟時語也。子夏以本末原是一貫，即草木之根與杪原非兩截，故使從灑掃應對上收攝精神，漸使自悟，此悟後語也。

反身内觀，一無所有，唯此些子炯然在此，始信人之所爲人者，唯此明哲體耳。此體透徹，此身乃爲我有，不然身且不得而有，保此軀殼何用？

聖人一生汲汲皇皇，惟求無忝所生，❶不求出離生死。

楊太宰博謂余曰：「吾嘗接遇僚屬，視其色若有隔礙然者，反而自省曰：『是必吾中有閡，而施之者倨也。』吾慮下之，而色思温焉，徐觀彼色，亦因以易，而神情融洽矣。」由是以觀，外者内之符，而人者己之鑑。

孟子所以不動心者，原所由之路逕與世人殊也。使孟子所學在事功一路，欲建王霸之業，則須據卿相之位，乃能操得致之權也。顧心一繫於卿相之位，則得失毁譽交戰于前，雖欲强勉不動，不亦難乎？孟子生平惟學孔子一路，則不藉名位，不倚功能，仕固可，止亦可，久固可，速亦可。譬之行者，日緩步於康莊，東西南北惟其所適，即有颶風巨浪，傾檣摧楫，心何由動哉！

學有三關，近世在聞識上研窮以爲知，在格式上修檢以爲行，此不知即心即道也。反觀近裏者，又多躭虚執見，此不知即事即

❶「忝」，原作「添」，據賈本、莫本改。

心也。事故皆心也，顧有大人之事，有小人之事。心剖判於此，事亦剖判於此；事剖判於此，人亦剖判於此矣。學孔子之學，猶業巫、函之術者也，不必別爲制心之功，未有不仁者矣。舍孔子之術以爲學，雖均之爲仁，有不容不墮於矢匠之術者矣。故其究也愼術。

至善，即本來無物處也，知此乃能親民。人之不親，皆由中有物耳，故先知止。

朝紳日趨闕下，不勝疲苦，問節勞之術於方士。方士曰：「第時時默識己身如天大，則自不勞矣。」

魏中丞與余入朝，余謂之曰：「常時入朝，獨行則覺勞；❶與友同行，則勞頓減；與同志同行，則勞益減。何以故？」中丞曰：「人己原是相通。」

人而名之曰人，以仁也。人而去仁，則耳目口鼻儼然人也，而實非人矣。「惡乎成名」，謂其無以成人之名也。❷

「温故知新」之「故」，即孟子所云「天下之言性，則故而已」之「故」也。惻隱羞惡辭讓是非，非外鑠我也，我固有之也，故曰「故」。温者，反之本心而尋繹温養之謂也。夫一反之固有之性而求之，即心有餘師。

獨夫夜行空谷中，未免惴惴心動，五尺童子隨其後，則帖然。厝一星於寒灰則滅，群火在盆中可以竟夜。觀此，則「以友輔仁」可識矣。

人爲習氣所移，多好放逸，時一自警策，便是禮。人爲情慾所梏，多致抑鬱，時一自舒暢，便是樂。

❶「則」，原作「到」，據賈本、莫本改。
❷「之」，原無，據賈本、莫本補。

自性之根蒂而言，原無聲臭者曰命；自命之流行而言，原自不已者曰性。口味目色耳聲，是人之生機，使口不知味，目不辨色，耳不聞聲，便是死人，安得不謂之性？然則窮到根蒂上，此等俱從無生，故立命處，色聲臭味不能染着；合命處，方是真性也。仁義禮智天道，更何聲臭可言？故謂之曰命。然既落着父子君臣身上來，便已降在衷了，故忠孝之心自不容已。非無形迹可見，合性處，方是命也。

今人乍見孺子入井，怵惕惻隱之心動處，即是天根；歸原處，即是月窟。纔參和納交、要譽、惡聲意思，便是人根鬼窟矣。吾人應用紜爲，動作食息，孰非此根此窟用事？俗人懵懵，日用不知，而賢智者又添一番意識見解，起爐作竈，千條萬緒，頓令此根不得生生，此窟不得潔凈，齷齪幽暗，喫苦一生，更無些子受用。所以賢智之過與愚不肖等也。

人受天地之中以生，生生之理原是如此。即欲掙上尋空寂，自是不容已，如何上得去？即欲褪下恣情慾，自是不自安，如何下得來？

吾人於一日十二時中，精神志意皆有安頓處，方有進步處。

吾人真真切切爲己，雖僕廝隸胥，皆有可取處，皆有長益我處。若放下自己，只求別人，賢人君子皆不免指摘。

不作好，不作惡，平平蕩蕩，觸目皆是。此吾人原來本體與百姓日用同然者也。

只此無聲無臭，是爲真常，凡涉色象名號者，卒歸消滅。只此不爲不欲，是爲本心，凡務闊大放散者，終墮坑塹。

天地間，大之治亂興衰、生死成敗，小

之稱譏讚毁、升沉得喪，皆相對待。然有對之中，故有無對者以主宰其上。吾人若渾在有對中，未免爲造化輪轉。

人只是換這一副心腸，人情事變原與俗人一樣。以下《劉調父述言》。

今人倒是不爲學的，處事倒安妥；反是一種爲學的人，纔遇些小事，便處得過當。此何以故？只是着了些意思，不曉得堯、舜與人同耳。

問：「有不善未嘗不知，這不善處，顏子與吾人還同否？」曰：「不同。如鄉黨自好之人，發言舉事一不當，也會知得。又如做官的人，在上官處稍失禮，亦會知得。顏子要學舜，有不如舜處，即算做不善。」

問：「夫子賢於堯、舜？」曰：「試觀吾輩今日朋友，還是享用孔子的，還是享用堯、舜的？」

精一執中，實是淺近道理，堯、舜一心在安天下，如何粗得一些？如何夾雜得一些？此便是堯、舜精一。農夫一念在播種，便是有農夫之精一；商賈一念在求利，便自有商賈之精一。但其精神安頓處不同。

治天下在用人，然自己眼不明，不會知人，如何能用人？

一友問：「予儘修行，然畢竟不聞道。」曰：「修行矣，更聞甚道？孔子所求乎子臣弟友，咸曰未能。今子能之，又更何學？」其友有省。

良知隨事皆然，須用在「欲明明德於天下」上，則知乃光大。

此誤認知識爲良知也。知即明德，若言明德須用在明德上，無乃牀上之牀乎？

吉水諸公之學，大率不欲享用現成良

知，別尋主宰。此亦懲冒認良知、猖狂自恣者之過耳。良知若非現成，又豈有造作良知者乎？予嘗謂良知如靈魂然，顧投胎何如，如骨根不正，至於猖狂自恣，非良知之罪也。亦如靈魂投胎時，所遇則然耳。

泰和王篤菴問「虛字難彀手」。曰：「吾二十年前曾作致虛工夫，一起坐，一語默，無不放虛字在胸中。自覺工夫不疏，眼前見人皆散漫不用工，頗有輕世自賢之心。一日忽省曰：『此却是致實，何曾致虛？』因悟顏子之問寡，問不能，舜之好問好察，乃真虛也。」以下《蘭舟雜述》。

問：「明體難得到手。」曰：「某爲御史出巡，值天暑，一指揮扶轎，見其不耐勞，許之乘馬。其後指揮隨他御史，竟中渴而死。即此一事觀之，明體一存，可以爲人立命。區區守明覺於一腔，亦復何益？」問：「二自反之學，臨境實難。」曰：「但看『舜爲法於天下，可傳於後世』數語，是何等志願？所以肯自反。今人身子願是鄉人，所以要與鄉人相校。」

陸五臺問：「二聖人同處，孟子言之詳矣，至孔子所以異處，畢竟何在？」曰：「孔子只是見得己與聖人同處亦與凡人同，故以此學，即以此教，要使人人皆如此耳。」

楚倥論學語

廬山駁天臺「所性不存」語，謂：「當官盡職，即爲盡性，不則爲二心，爲妄念矣。即孔子爲委吏，莫非性之所存。」楚倥曰：「孔子爲委吏而夢周公，却不爲二心、爲妄念乎？」

卓吾寓周柳塘湖上，一日論學，柳塘

謂：「天臺重名教，卓吾識真機。」楚倥誚柳塘曰：「拆籬放犬。」

楚倥早歲曾遇異人，質之曰：「孔子問禮于老聃，老聃不言禮，而直曰『良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚』，❶何也？」曰：「若愚若虛，此禮之真體也。」

問：「伊尹先覺，所覺何事？」曰：「伊尹之覺，非聞見知解之覺也，即其若撻之恥，納溝之痛，此其覺也。」

胡廬山會天臺、楚倥於漢江之滸，相與訂學宗旨。天臺曰：「以常知爲學。」廬山曰：「吾學以無念爲宗。」楚倥曰：「吾學以不容已爲宗。不容已者，從無聲無臭發根，從庸言庸行證果。禹、稷之猶飢猶溺，伊尹之若撻若溝，視親骸而泚顙，遇呼蹴而不屑，見入井而怵惕，原不知何來，委不知何止，天命之性如此也，故曰於穆不已。如摸擬孔氏之匡廓，非此不容已者爲之血脈，則捧土揭木爲偶人而已。」❷

孔氏之無聲無臭，亦是有形有象；孔氏之有形有象，原自無聲無臭。

龍溪言：「顏子心常止，故不遷；心常一，故不貳。」先生曰：「否。人試觀當怒時，中更有個止體在；當過時，中更有個一體在，是二本也。即能之，其怒其過非真機矣。顏子所好唯學，即生平之怒，以學而怒，學外無怒也。生平之過，以學而過，學外無過也。可見一生精神只是此學，更無滲漏處也。」

默識，識天地之化育也。夫囿于造化之中而不自識者，凡夫也。識之而出入造

❶「君子」，原無，據賈本、莫本補。
❷「人」，原無，據賈本、莫本補。

化者，聖人也。是故不藉名位，不矜功能，❶即學以誨，即誨以學，立己立人，達己達人，蓋贊天地之化育於無疆矣。夫贊天地之化育者，非獨上之君相賢聖，即下之農工商賈，細之聾瞽侏跛，凡寓形宇內而含靈者，皆有以贊天地之化育而不自識也。

克己者，無我也。無我則渾然天下一體矣，故曰「天下歸仁」。羲、文、周、孔四聖人者之于《易》，亦各言其己也。道雖一致而時位不同，故作用亦自不同。隨時變易以從道，俟之萬世而不惑不謬者，其孔《易》乎？孔子之于《易》也，學焉耳。試取大、小《象傳》玩之，卦卦學也，爻爻學也。學不厭，教不倦，立己立人，達己達人，《易》之生生也如是。

潛、見、惕、躍、飛、亢，自聖人一身觀之，隨時變易，時象之矣。合千聖觀之，與世推移，各一象矣。

序卦，周《易》也，首乾、坤，終未濟，即周事可覩矣。雜卦，序孔《易》也，上經首乾、坤，次比、師，次臨、觀，而終之困；下經首咸、恒，而終之夬。何以明孔《易》也？乾剛坤柔，質弗齊也，剛柔善惡，均歸之中，孔氏之教也。比以類聚，故樂，師任裁成，寧無憂乎？或智臨于上，或相觀以摩，無行不與，有求則應，教乃知困也。感之無心，居之有恒，終以剛決柔，純乎乾矣。是師道也，亦君道也。

天臺因舉扇，悟曰：「原來通體皆是良知，通天徹地皆是良知。」

天臺曰：「人言念菴靜坐曾見光景，遂有所得。」曰：「只理會當下光景耳。」

❶「矜」，原作「務」，據賈本、莫本改。

文端焦澹園先生竑

焦竑，字弱侯，號澹園，南京旗手衛人。萬曆己丑進士第一人。京兆欲爲樹棹楔，謝以賑飢。原籍山東，亦欲表於宅，改置義田。授翰林修撰。癸巳開史局，南充意在先生。先生條四議以進，史事中止。私成《獻徵録》百二十卷。甲午，簡爲東宮講讀官，嘗於講時有鳥飛鳴而過，皇太子目之，先生即輟講。皇太子改容復聽，然後開講。取故事可爲勸戒者繪圖上之，名《養正圖解》。丁酉，主順天試，先生以陪推點用，素爲新建所不喜，原推者復搆之。給事中項應祥、曹大咸糾其所取險怪。先生言：「分經校閱，其所摘非臣所取。」謫福寧州同知，移太僕寺丞。後陞南京司業，而年已七十矣。先生積書數萬卷，覽之略遍。金陵，人士輻輳之地，先生主持壇坫，如水赴壑，其以理學倡率，王弇州所不如也。泰昌元年卒，年八十一。贈諭德。崇禎末，補謚文端。

先生師事耿天臺、羅近溪，而又篤信卓吾之學，以爲未必是聖人，可肩一狂字，坐聖門第二席。故以佛學即爲聖學，而明道闢佛之語，皆一一絀之。明道闢佛之言，雖有所未盡，大概不出其範圍，如言「佛氏直欲和這些秉彝都消煞得盡」。先生曰：「如此是二乘斷滅之見，佛之所訶。夫佛氏所云不斷滅者，以天地萬物皆我心之所造，故真空即妙有。向若爲天地萬物分疏，便是我心之障，何嘗不欲消煞得盡？即如《定性書》『情順萬事而無情』一語，亦須看得好。孔子之哭顏淵，堯、舜之憂，文王之怒，

所謂情順萬事也。若是無情，則内外兩截，此正佛氏之消煞也。」明道言：「盡其心者，知其性也，佛所謂識心見性是也。若存心養性，則無矣。」先生曰：「真能知性知天，更説甚存養？一翳在眼，空花亂墜。夫存心養性，正所以盡心之功，《識仁篇》所言『存久自明』是也。若未經存養，其所謂知者，想像焉而已，石火電光而已，終非我有。存養其無翳之本體，無翳乃可謂之存養，安得以存養爲翳乎？」明道言：「《傳燈録》千七百人，無一人達者，臨死不能尋一尺布帛裹頭。」先生謂是異國土風，是也。然此千七百人者，生于中國，而習異國土風，胡謂乎？無乃「服桀之服」也？先生又謂：「明道嘆釋氏三代威儀，非不知其美，而故爲分異。夫明道之嘆，儒者不能執禮，而釋氏猶存其一二，亦如言『夷狄之有不如諸夏之無也』，豈以三代之禮樂歸之哉！」朱國禎曰：「弱侯自是真人，獨其偏見不可開。」耿天臺在南中，謂其子曰：「世上有三個人説不聽，難相處。」問：「爲誰？」曰：「孫月峰、李九我，與汝父也。」

論學語❶

學期於上達，譬掘井期於及泉也。泉之弗及，掘井何爲？性命之不知，學將安用？

爲惡無礙也，爲善豈有礙乎？❷爲善懼有着心也，爲惡不懼有着心乎？以彼所托意出禪宗，禪宗無是也。内典云：「無我

❶ 賈本、莫本題作「焦澹園論學語」。

❷ 「豈」，賈本、莫本作「獨」。

無作無受者，善惡之業亦不亡。」無作無受者，言於有爲之中識無爲之本體云爾，未嘗謂惡可爲，善可去也。又云：「善能分別諸法相於第一義而不動。」言分別之中本無動搖云爾，未嘗謂善與惡漫然無別也。以下《答耿師》。

佛氏所言「本來無物」者，即《中庸》「未發之中」之意也。未發云者，非撥去喜怒哀樂而後爲未發，當喜怒無喜怒，當哀樂無哀樂之謂也。故孔子論「憧憧往來，朋從爾思」，而曰「天下何思何慮」，于「憧憧往來」之中而直指「何思何慮」之本體也。

伯淳斥佛，其言雖多，大抵謂出離生死爲利心。夫生死者，所謂生滅心也。《起信論》有真如、生滅二門，未達真如之門，則念念遷流，終無了歇，欲止其所不能已，以出離生死爲利心，是《易》之「止其所」，亦利心也。然止，亦非殄滅消煞之云也。艮其背，非無身也，而不獲其身；行其庭，非無人也，而不見其人。不捐事以爲空，事即空；不滅情以求性，情即性。殄滅消煞，則二乘斷滅之見矣。

吾人應事雖屬紛紜，乃其樞紐之者，却是一物。所謂隨事體驗云者，於紛紜中識取此一物而已。得此入手，如馬有銜勒，即縱橫千里，無不如意，此顏子之所謂禮也。工夫只是復禮，能約於禮，則視聽言動頭頭是道，奚繁且勞之慮焉？原憲不識源頭，却以支派求之，用力愈勤，去之愈遠。何者？人之在道，如魚之在水，疑生智隔，乃覺其離。苟破疑城，即登彼岸。非無疑之外更有彼岸可登也。《答陳景湖》。

仕而優即爲學，不必離仕求學也。學而優即爲仕，不必離學求仕也。優者，無困

於心而自得之之謂。（答人問）

人之不能治世者，只爲此心未得其理，故私意糾棼，觸途成室。❶苟得於心矣，雖無意求治天下，而本立道生，理所必然，所謂正其本，萬事理也。藉令悟於心而不可以治天下，則治天下果何以？而良知爲無用之物矣。

禮也者，體也，天則也。是禮也，能視聽，能言動，能孝弟，能賢賢，能事君，能交友，可以爲堯、舜，可以通天地，可以育萬物，人人具足，人人渾成。所謂與天地萬物爲一體者，乃其體自如是，非我强與之一也。學者不知目之自視，又爲視以視之；不知耳之自聽，又爲聽以聽之；不知口之自言，身之自動，又爲言動以言動之，此所謂己也。夫不識不知，順帝之則，苟率于己，則知識耳矣，意必固我耳矣，何天則之能順乎？

人之性體，自定自息，《大學》之「知止」，《易》之「艮」，正論此理，非强制其心之謂也。不然，既爲神明不測之物，則豈人力所能束縛之？苟其爲束而縛之，則亦不可言定，不可言息矣。

問：「但盡凡情，別無聖解，乃日求聖解而凡情不盡，奈何？」曰：「語非不佳，第所指凡情不同耳。」其人固問，曰：「即聖解是也。安於所傷，則物不能傷，物不能傷，而物亦不傷之。」

《詩》言「偏爲爾德」，在日用飲食。日用飲食，何人不爾，而獨指之爲德，則悟不悟之謂耳。在聖非豐，在凡非嗇，悟之非增，迷之非損。雖然，未有不悟而道爲我有

❶「途」，賈本、莫本作「逢」。

者，所謂貴知味也。

性未易知，不得不精思以求之，非隨事體察之謂。知性，則人倫日用不必致力而自當。若本之未立，但逐事檢點，自以爲當，只落世儒義襲窠臼，而於道愈遠矣。

覺字最難說，今人世情略能放下，道理略能分疏，便自謂覺，此猶夢中語耳。若是真覺，無不了了，如睡者醒，眼一開，萬象分明，歷歷皆見，何有漸次？

某往日看世人，無一當意，然只是自心未穩妥，非干人事。《净名經》云：「仁者心有高下，故見此土爲不净耳。」若真能致中和者，豈有不位之天地，不育之萬物哉！

答友人問釋氏

「王伯安言：『佛氏言無，吾儒豈能加個有？且以出離生死爲念，則於無上不免加少意，所以與吾聖人異。』」曰：「出離者，人法俱空，能所雙遣，何以言加？」

古云：「黃老悲世人貪着，以長生之說漸次引之入道。」余謂佛言出離生死，亦猶此也。蓋世人因貪生乃修玄，玄修既徹，即知我自長生；因怖死乃學佛，佛慧既成，即知我本無死。此生人之極情，入道之徑路也。儒者或謂出離生死爲利心，豈其絕無生死之念耶？抑未隱諸心而漫言此以相欺耶？使果毫無悅生惡死之念，則釋氏之書政可束之高閣，第恐未悟生死，終不能不爲死生所動。雖曰不動，直强言耳，豈其情乎？又當知超生死者，在佛學特其餘事，非以生死脅持人也。

「周茂叔言：『看一部《華嚴經》，不如看一艮卦。』如何？」曰：「此言是也。學者

苟能知艮卦，何須佛典？苟能知自性，又何須艮卦也。」

「程伯淳言：『釋氏說道，如以管窺天，祇是直上去。』如何？」曰：「否。道無上下。」

「伯淳言：『佛氏直欲和這些秉彝都消煞得盡，然以爲道畢竟消煞不得。』如何？」曰：「安得此言？如此是二乘斷滅之見，正佛之所訶也。」

「伯淳言：『佛有個覺之理，可謂敬以直內矣，然無義以方外。』如何？」曰：「覺無內外。」

「伯淳言：『佛唯務上達，而無下學。』然則其達豈有是也？」曰：「離下學，無上達。佛說種種方便，皆爲未悟者設法，此下學也。從此得悟，即名上達。學而求達，即掘井之求及泉也，泉之弗及，掘井奚爲？道之弗達，學將安用？」

「伯淳言：『盡其心者，知其性也。佛所謂識心見性是也。若存心養性，則無矣。』」曰：「真能知性知天，更說甚存養？盡心知性，所謂明得盡渣滓便渾化是也。存心養性，所謂其次莊敬以持養之是也。即伯淳之言，可以相證。」「然釋氏亦有保任之說，是否？」曰：「古德不云乎？一翳在眼，空華亂墜。」

「伯淳言：『《傳燈》千七百人，無一人達者，不然何以削髮披緇而終？』」曰：「削髮披緇，此佛國土風。《文中子》所云『軒車不可以之越，冠冕不可以適戎』者也。然安知彼笑軒車冠冕，不若我之笑削髮披緇者耶？故老聃至西戎而效其言，禹入躶國忻然而解裳。局曲之人，蓋不可與道此。」

「伯淳言：『佛窮神知化，而不足以開

物成務。』如何？」曰：「學不能開物成務，則神化何爲乎？伯淳嘗見寺僧趨進甚恭，歎曰：『三代威儀，盡在是矣。』又曰：『灑掃應對，與佛家默然處合。』則非不知此理，而必爲分異如是，皆慕攻異端之名而失之者也。不知天下一家，而顧遏糴曲防，自處於偏狹固執之習。蓋世儒牽於名而不造其實，往往然矣。乃以自私自利譏釋氏，何其不自反也？」

「伯淳言：『釋氏之學，若欲窮其說而去取之，則其說未能窮，固已化而爲佛矣。且於跡上攻之。』如何？」曰：「伯淳未究佛乘，故其掊擊之言率揣摩而不得其當。大似聽訟者，兩造未具，而臆決其是非；贓證未形，而懸擬其罪案。誰則服之？爲士師者，謂宜平反其獄，以爲古今之一快，不當隨俗爾耳也。」

尚寶潘雪松先生士藻

潘士藻，字去華，號雪松，徽之婺源人。萬曆癸未進士。司理溫州，入爲監察御史。巡視北城，有二奄闌出宮門，調女婦，執之，群奄奪去。先生移文司禮監，司禮以聞，上怒曰：「東廠職何事？而發自外廷耶？」命杖二奄，一奄死。奄人由是恨之。因火災陳言，共摘疏中語，爲歸過賣直。謫廣東照磨。❶晉南京吏部主事，改尚寶司丞，陞少卿。卒年六十四。

先生學於天臺、卓吾。初至京師，入講學之會，如外國人驟聽中華語，錯愕不知所謂。得友祝延之世祿，時時爲述所聞，隨方

❶「謫」，原作「摘」，據賈本、莫本改。

開釋。稍覺拘迫，輒少寬之；既覺心懈，輒鞭策之。久之，閉塞憤悶日甚。❶延之曰：「經此一番苦楚，是一生得力，顧却無可得說。」一日，自西長安街馬上忽省曰：「原來只是如是，何須更索？」馳質之延之，延之曰：「近是。」曰：「戒慎恐懼，如何用功？」曰：「識此，渠自會戒慎，自會恐懼。」相與撫掌。已相戒曰：「此念最易墮落，須時時提醒，緼釀日深，庶有進步。」出京，別天臺，天臺曰：「至淮，謁王敬所。入安豐，訪王東厓，此老頗奇，即戲語亦須記。過金陵，再叩焦弱侯，只此便是博學之。」先生一一如教，始覺宇宙之無窮，從前真陷井之蛙也。

闇然堂日録❷

問：「何當使心在腔子裏，不至出入無時？」耿師天臺曰：「心體原是活潑，一出一入，神觸神應，生生之機至妙。今欲其常入無出，是死却生機矣。」

耿師爲教，不事言詮，只欲於尋常言動認出真性流行。聚朋談究，不爲要眇之論，要於當下便識本心。自著自察，便是下手用力處。嘗謂「朋友之益，但當於其精神觸發，與其用意懇至處得之。只此便是真性顯行，不在區區同異校勘也。」

初謁卓吾，質所見，一切掃之。他日友人發四勿之旨，卓吾曰：「只此便是非禮之言。」當時心殊不服，後乃知學者非用倒藏法，盡將宿聞宿見平生深閉牢據者痛加割剗，不留一些在骨髓裏作梗，殆未可與語。

❶「久之」下，賈本、莫本有「轉展」二字。
❷賈本、莫本題作「潘雪松闇然堂日録」。

至學問已見頭腦，用過工夫，依舊爲我受用。卓吾言「讀書須以我觀之始得」。某曰：「正爲今未有我在。」

愚夫愚婦，可知可能，此皆不由學習，任意觸發，更無遮蓋矯强，最可觀性。只爲尋常不著不察，自己真性不顯，此等皆蒙蔽了。人已乖覺，百千計較，皆從此生。

須從大處悟入，却細細從日用瑣屑一一不放過。三千三百皆仁體也，聖人所以下學而上達。

「默識」二字，終身味之不盡。纔涉擬議，非默識；纔管形迹，非默識；纔一放過，非默識；纔動聲色，非默識；纔以意氣承當，非默識。終日如愚，參前倚衡，如見如承，亦臨亦保，此默識景象也。

爲善須要直截發揮得出，只從心之不可忍處脱體做去，不必瞻前顧後。凡事無所爲而爲，到底天自有安排恰好處，所以君子修之吉。

此學有日新之機，此機一息，便非天命本體。拈弄得熟，此中如風火輪相似，眼前不愜意處隨就銷鑠，眼前可意處不當毫毛，直是歇手不得。

「困而不學，民斯爲下。」《記》云：「學然後知困。」今人尚未知困在。

「不患無位，患所以立。」立者，四無倚附，屹然是非毁譽之中，所謂八風吹不動也。非一點靈明自作主張，鮮有不仆者矣。

仁不可見，要觀其用處。用之藏，即仁也。

喜怒哀樂，純是天機流行，不着己，不着人，便是達天德。曰天德，何處着得人爲？何處着得己見？

須是酬酢紛紜中，常常提醒收拾，久之

自有不存之存。

人身常要竪立得起，少有放鬆，昏怠之氣隨之矣。惟能常常挺然竪立，不令放倒，此凝神馭氣之要訣。

立身自有易簡之道，切弗冀望，只是聽命；切勿觀望，只是信心。程子言敬是惺惺法。惺惺是吾人性根，無有泯昧時，即天命之不已者也。人從無始刼以來，便受五濁六鑿之累，自性常埋沒不顯，故須識此惺惺之體，以惺惺不昧之功存之。

學者不知一念之差，已爲蹠之徒也，故視得志之人負於國家，往往竊嘆之。豈知己之汲汲營利，是其植根，而得志之時，不過成就結果之耳。

吾身喜幾動，而一念和氣充襲於人，人於我了無間隔，覺有忻忻向榮之意，此便堯、舜帥天下以仁而民從之。若值怒時，眼前暴氣充塞，父子兄弟情意阻間不通，俱作惡念相向，此便是桀、紂帥天下以暴而民不從。

明經方本菴先生學漸

方學漸，字達卿，號本菴，桐城人也。少而嗜學，長而彌敦，老而不懈。一言一動，一切歸而證諸心。爲諸生祭酒二十餘年，領歲薦，棄去，從事於講學。見世之談心往往以無善無惡爲宗，有憂焉。進而證之於古，遡自唐、虞，及於近世，摘其言之有關于心者，各拈數語，以見不睹不聞之中，有莫見莫顯者以爲萬象之主，非空然無一物者也。然先生之言煞是有病。夫心體本空，而其中有主宰乎是者，乃天之降衷，有無虛實，通爲一物者也。渣滓盡化，復其空

體，其爲主宰者，即此空體也。若以爲虛中有實，岐虛實而二之，豈心體之本然哉？故先生以不學不慮，理所固然，欲亦有之，但當求之於理，不當求之於不學不慮。不知良能良知之不學不慮，此繼善之根也。人欲之卒然而發者，是習熟之心爲之，豈不學不慮乎？先生欲辨無善無惡心之體，而自墮於有善有惡心之體矣，是皆求實於虛之過也。先生受學於張甑山、耿楚倥，在泰州一派別出一機軸矣。

心學宗

人心道心，非謂心有二也。危，高大也。人心之量本自高大，其中道理則極精微。心危而微，故謂之中。何以執之？必也惟精乎！精於求微，乃充滿其惟危之量，而道始歸於一，一則中矣。此允厥執中之旨也。談道之士，慕高大而忽精微，必至於蕩而多歧矣。此理在天爲明命，在人爲明德，顯然共見，無所用隱也，人自弗之顧耳。

文王「敬止」者，非止以事，止以心也。一心發之爲仁敬孝慈信，是一止而衆止。五者根於一止，則衆止總一止矣。

理無上下，學乎下所以達乎上。「中人以上，可以語上」，謂其悟上於下之內也。「中人以下，不可以語上」，謂其慕上於下之外也。

陰陽以理言，故謂之道。此道生生，毫無殺機，故曰善。得此而成性，其善可知。此君子之道也。理寓於氣，氣不能不殊，得氣之偏者，所見亦偏。仁者以道爲仁，智者以道爲智。得氣之濁者，日用乎道而不知

其爲道，故性善之理不明於天下，而知道者鮮矣。知者，德之知，非見聞之知也。物者，吾心所接之物，非泛言天下之物也。格，正也，去不正以歸於正也。致知者，非可以空虛想像而致，在正其所接之物，使各當於理而得其宜焉，則致知有實功矣。

上天之載，大德敦化，實有爲之載者藏於無聲無臭之中，非無聲無臭之爲載也。君子敬信篤恭，實有是德涵於人所不見之中，非徒不顯而已也。

孟子指「理義根於心」，而後之人曰在物爲理，處物爲義，此異說所由起也。或問：「物理者何？」曰：「物在外，物之理在心。提吾心則能物物，是理在心而不在物也。」

心出於理則放，心入於理則存。求放心者，常存仁義而已。

心外無性，心外無天。一時盡心，則一時見性天；一事盡心，則一事見性天；無時無處不盡心，則無時無處不見性天。存之養之，常盡心而已矣。夭壽修身，純於盡心而已矣，此孔門之心法也。

仁義禮智根於心，異端以心爲空，是無根也。

誠者，善之本體；幾者，誠之發用。本體既善，發用亦善。但既發，則其善有過有不及，就其過不及，名之爲惡。是善本嫡派，惡乃孽支；善其本來，惡則半途而來，非兩物相對而出也。

識仁則見本原，然非一識之後別無工夫。必勿忘勿助，誠敬存之，則識者永識，實有諸身。不然，此心終奪於物欲，雖一時有識，祗爲虛見，而不能實有諸身矣。

灑掃應對是下，灑掃應對之心是上。

心要在腔子裏。腔子，天理也。根本是未發之枝葉，枝葉是已發之根本。但見沖漠無朕，不見其中有萬象之根，是謂根本無枝葉。後來欲芟枝葉以還根本也，可乎？

張子所謂「大其心」，即孟子「盡其心」也。大者，非馳騖空虛，❶但視天下無非我而已。盡者，非窮極分量，但隨在不有我而已。仲尼之道盡於忠恕，忠恕則大其心矣，盡其心矣，與天地萬物相流通，而性天現前矣。

性具於心，謂之道心。善學者求道於心，不求道於事物。善事心者，日用事物皆心也。

此理涵於物先，流於物後，超於物外，貫於物中。自今求之，其在物先、物外者，不可測；而在物後、物中者，有可見。因其可見，求其不可測；因物後以知物先，因物中以知物外，切實易簡，所謂《中庸》之學也。今之學者異於是，以物後爲迹，而玄想於物之先；以物中爲粗，而馳騖於物之外，見以爲高也，而日用則疏矣。

主一者，主於理也。不主於理，但空其心，以事來不亂、物去不留爲心之妙境，而揆事應物，不免失則，惡在爲聖人之學乎？

慎獨者，聖學之要。當其燕居獨處之時，內觀本體湛然惺然，此天理也。存理而欲自退，是第一着工夫。內觀此中稍有染着，此人欲也。檢察欲念從何起根，掃而去之，復見本體，遏欲以還理，是第二着工夫。兩者交修，乃慎獨之全功也。

流行者，氣也；主宰者，理也。知理之

❶「騖」，原作「鶩」，據賈本、莫本改。

爲主，則知從事於氣者之非學矣。

未萌之先，誰爲防之？方萌之際，誰爲克之？唯天理爲之主，時時提醒，則人欲自去。《中庸》、《大學》非有二功，所謂格物者，不過於應物時戒慎恐懼，求當於天理而已矣。

虛靈中有理，爲事之根，奈何以虛靈爲無乎？《集註》：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」今學者删之，曰：「明德者，虛靈不昧之德也。」删去「理」字則無體，删去「事」字則無用，但云虛靈不昧，則混於釋氏靈明之說，而非《大學》之本旨矣。

理無常形，此心至當處即天理也。然有欲中之理，有理中之欲。循理則苦心亦天然，從欲則適情亦安排。非致知者，孰能識之？

良知純任天理，世有真實而不盡合於天理者，其真實所發，祇成自私自利，而非天命人心之本然。若夫誠則明，明則誠，良知即真實，真實即良知。

聖賢曰心，異端亦曰心，相似而難辨。說者以爲本體同而作用不同。天下豈有一根而穀莠兩出者乎？蓋心一而見殊，學始岐于天下。人之觀心猶觀天，管窺則天管，牖窺則天牖。登泰山而後見天之大，大不可測，仰而睨之曰「太清太虛」。不知清虛天之象也，非天之所以爲天也。唯聖人獨觀清虛之宰而曰「誠者天之道」，曰「於穆不已」，曰「大哉乾元」。夫不已之誠，所稱繼善非乎？是一元之理，百物之所生也，四時之所運也，天之所以爲天也。唯心亦然。觀心于一曲，管牖之窺也，其小者也。八荒我闥，泰山之眺乎？眺而不得八荒之際，

還而内顧，莫可端倪，則以爲不睹不聞至矣。夫心之不可睹聞也，從其觀於外也。蓋有莫見莫顯者藏於不睹不聞之中，所謂未發之中，天下之大本是也。從外而觀，亦淺之乎其觀者，烏睹心之所以爲心哉！彼異端者雖亦曰明心，不明乎善而空之，則見以爲心者謬矣。王龍溪《天泉證道記》以「無善無惡心之體」爲陽明晚年之密傳。陽明，大賢也，其於心體之善，見之真，論之確，蓋已素矣，何乃晚年臨別之頃，頓易其素，不顯示而密傳，倘亦有所附會而失真歟！

桐川語録

南皐輯《宗儒語略》，欲學者由兹直證本心。夫以六儒之語證吾心，❶不若以吾心證吾心之爲真也。以吾心之所發，還而證吾心之所存；以吾心之所存，出而證吾心之所發，乃所爲真也。執隣之影，索隣之神，則眩；執吾之影，索吾之神，則亦眩。況執隣影證吾神而索之乎？君子所以貴自得也。

孟子以不慮之知、不學之能爲良，亦指不學不慮之最善者而言。凡惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，卒然而感，自然而應，皆不假於慮學，從理根而發，是良知良能。愛親敬長，乃其發現之真切者。至於耳目口鼻四肢之欲，亦非慮而知、學而能，但從欲根而發，不得爲良知良能。凡言良者，重於善，非重於不慮不學，即慮知學能而善，亦謂之良，可也。

❶「六」，賈本、莫本作「諸」。

知其所由，由而能知，乃爲聖學。若求知於所由之外，則墮於虛見，而非知行合一之知矣。

道形上，器形下，謂器不能該乎道者，非也。凡人所學，總屬之下，莫載莫破，皆下也。其理不可見聞，則上也。不徒曰上，而曰形上，形即器也，安得求道于器之外乎？

天理人欲，原無定名，以其有條理謂之理，條理之自然謂之天，動於情識謂之欲，情識感於物謂之人。故天理而滯焉，即理爲欲；人欲而安焉，即欲爲理。凡欲能蔽其心，而理則心之良也。

心者，人之神，居中應外，至虛而至實者也。《楞嚴》七徵歸於無着之地，彼以空立教，巧設辨難，卒歸於空，以爲明心，其實祇見一偏耳。夫心無在而無不在，唯無不在，則七徵莫非心之所在；惟無在，則偏於無着之地亦非心之所在。

徐令問：「知行並進，聖人之學也，何獨重良知乎？」曰：「君侯稱知縣，不稱行縣，何也？《易》曰『乾以易知』，良知，乾道也，行特知之實事耳。」

二氏皆言心也，而所見於心者異；皆言性也，而所見於性者異；皆一也，而所見爲一者異；皆靜也，而靜中所見者異。人心合有無隱顯而一之，儒者見心之全體，故曰「仁，人心也」，又曰：「仁，人也。」釋氏見心之空，不見空之所自，故於人道一切掃而空之。老氏見心之虛，不見虛之所含，故推天下國家而外之。譬之天，儒見天之全，空虛是天，四時百物皆是天。釋、老但知天爲空虛，遂以四時百物爲幻妄，所見固不同也。性則心之所具之理，儒言性善，是見性

之本原，性本善，故位育總歸於善。釋以空爲性，雖謂山河大地皆佛性，其意悉歸之空。老氏鍊神還虚，則又以氣之清虚者爲性，見益淺矣。儒所謂一者，理也。釋所謂一者，空也。老氏守一，則守中耳。守一滯於氣，歸一溺於空，總着一偏，孰若一理貫通萬事，變化不測而無所偏乎？陽明曰：「循理之謂靜，從欲之謂動。」儒之靜主于理，釋之靜則寂滅而枯槁，老之靜則專氣致柔，反矯天理而去之。然則三家之言雖均之心性，均之一，均之靜，而其旨則霄壤矣。

郎中何克齋先生祥

何祥，號克齋，四川内江人。官至正郎。初事南野於太學，大洲謂之曰：「如南野，汝當執贄專拜爲師可也。」先生如其言。南野笑曰：「予官太學，即師也，何更以贄爲？」先生謂：「太學生徒衆矣，非此不足以見親切也。」南野乃受之。凡南野、大洲一言一動，先生必籍記之，以爲學的。京師講會，有拈《識仁》、《定性》者，先生作爲講義，皆以良知之旨通之。大洲有詩贈之云：「君辭佳麗地，來補昔巢居。予亦同方侶，高懸合軼車。已指角里訣，新註紫陽書。灼艾消殘病，紉衣返太初。忘形非避俗，覿體即真如。荷葯種已大，杞苗耘正疏。烟波用無盡，棹笠傒有餘。願附玄真子，扁舟縱所如。」先生之學雖出於大洲，而不失儒者矩矱。耿定力曰：「大洲法語危言，砭人沉痾；先生温辭粹論，輔人參苓，其使人反求而自得本心，一也。」

講義❶

爲學在求放心，如思慮過去未來事，都是放心。但只存得此心常見在，便是善學了。

人只是一個心，心只是一個志，此心推行得去，便是盛德大業。故自古上士不患不到聖賢，患此心不存；不患做不出功業，患此心不見道耳。

人於良心上用，則聰明日增；於機心上用，則聰明日減。

祥問南野師曰：「良知即是志，若起心動念，却是妄。」曰：「志不是起心動念，志是明之果確處。」

南野師謂祥曰：「謂一貫如繩引珠，然繩自繩，珠自珠，是兩物，不足以明一貫。」又謂：「以一貫萬，然一與萬亦有對待，不足以明一貫。夫子蓋言吾道只是一件，曾子以忠恕明之。説者謂忠是一，恕是貫，非也。忠恕只是一心，如冬時思量父母寒，便能度親之心，去做温的道理，夏熱亦如是。忠恕如何分得？『而已矣』，是貫字之義，凡日用倫物，皆此忠恕，再無他道。又謂曾子學久然後聞，此亦不然。《史記》曾子少孔子四十九歲，逮孔子卒時，只二十四歲耳，則聞一貫方在年少之時。蓋此道必體立而後用行，未有學於用而得之者。學者初學，便當知此一貫，學方得不差。」

大洲先生出城，過生舍，❷家兄問養生。先生曰：「莫怕死，人之壽甚長。」時祥聞

❶ 賈本、莫本題作「何克齋講學」。

❷ 「生」，原作「僧」，據賈本、莫本改。

之，知先生別有所指也，問曰：「此道體不息也，工夫如何用？」先生曰：「適見公聽得分明，只此聽得明底，便是工夫。」祥悟曰：「道不遠人，聽聰者是工夫；不用安排，自然者是。自此不復騎驢覓驢矣。」

大洲先生曰：「學者先須識得良知本體。」

又曰：「能居敬，則舉動自不敢輕易，而所行自簡矣。」

通　解❶

昨所解明道先生《識仁書》，雖章意頗明，然解中未及仁之源頭處。蓋求仁須識得源頭，則發用流行處自昧不得。所謂源頭，先儒已明言之矣。橫渠張子云：「虛者，仁之源。」康節邵子云：「惻隱來何自？虛明覺處真。」張子所謂虛，邵子所謂虛明覺處，乃仁之源頭也。欲識此源頭，須端坐澄心，默察此心虛明本體。識得虛明本體，即是仁體，即是未發之中矣，所謂「靜亦定」者此也。由此隨感而應，疾痛之事感而惻隱生，不義之事感而羞惡生，交際感而恭敬生，善惡感而是非生。千變萬化，莫非仁之用也，故曰：「義禮智信皆仁也。」又曰：「經禮三百，曲禮三千，無一事非仁也。」然用未嘗離了虛明本體，如明鑑之應物，妍媸畢見，空體自如此，即「動亦定」也。故程子謂體用一原，顯微無間，但於靜中識得個源頭，動處方得不迷耳。白沙先生云：「學者須於靜中養出個端倪，方有商量處。」所謂端倪者，非虛明之呈露乎？然須識得心之

❶ 賈本、莫本題作「通解論學書」。

本體原自虛明，非是人爲做出來的。靜坐時，只歇下雜念，本體自見，切莫將心作虛明想，若將心作虛明想，即此想念反障虛明矣。程子因人思于喜怒哀樂未發之前求中，答云：「既思即是已發矣。」正謂此也。然欲歇妄念，不可强制，但只常常猛着精神，不使昏沉，妄念自歇。何者？真心是主，妄念是客，主常在，客安能久停？故妄念起時，良知自覺，一覺妄息，當體虛明。象山陸子云：「知非則本心自復，又何用强制乎？」古云「不怕念起，惟恐覺遲」。朱子亦云：「警覺操存，反其昏妄。」此則用功之要也。然妄念既覺之時，不當復計前妄，若既覺而計妄，則即此計念不離於妄，是以妄追妄，妄念愈不停矣。古人譬之無風起波，正謂此也。夫既已息妄，又不計妄，當這麽時，此心靜定清明，如太虛一般，既無體質，亦無邊際，此則心之本體，即當安汝止矣，不當舍此更求真也。若更起心求真，即起求之心，是又一妄矣。無起求心，當下虛明，本體即得，到此又不得着此虛明之意象也。若着此意象，亦屬妄想，執此爲工夫，是認賊作子，以病爲藥，何日得見本來面目乎？透此一關，漸識心體，即此隨感而應，莫非此體，所謂「一以貫之」也。然於妄念未免乘間而起，比之靜時，尤爲心害，何也？靜坐之時，妄念雖萌，猶未臨境，故雖起易滅。應物之時，念與境交，易於染着，故一起難滅，於此尤當加研幾之功。故忿心初起則必懲，慾心初動則必窒，見善則必遷，有過則必改，必如惡惡臭，如好好色，求自慊而後已。如是則克己工夫，無間於動靜，妄念始不爲心害矣。濂溪周子有云：「君子乾乾，不息于誠，然必懲忿窒慾，遷善

改過而後至。」至哉言也！ 聖學工夫不越是矣，舍是則虛談矣，識之！ 識之！

此學人多不講，❶縱講之，亦不肯奮然向往以求自得。 蓋緣未辨世間真假，故逐假迷真耳。 此正受病之原也，吾將有以明之。 孟子不云乎，「君子所性，雖大行不加焉，窮居不損焉，分定故也。」邵子亦云：「身在天地後，心在天地先，天地自我出，自餘安足言。」是知心性也者。 體無加損，爲天地根，非至真乎？ 孟子又云：「人之所貴者，非良貴也，趙孟之所貴，趙孟能賤之。」是知名利也者。 予奪由人，等於浮雲，不亦假乎？ 世人倒見，認假爲真，決性命以赴之，卒老不悔，不知天下有至貴至富、不加不損、無予無奪而異乎彼者。 顧舍之不求，不亦可哀耶！ 汝宜高着明眼，於此真假路頭明辨決斷，一意惟真是求，不得不止，則真假不惑，念頭自清，前之所謂妄念者漸消釋矣。 妄消真復，便識得仁體，反身可誠，而樂莫大焉矣，便能性定，廓然大公，物來順應，而合天地之常矣。 至此，則天下何以尚之？ 不此之務，乃悠悠忽忽，與世之無志者躭著眼前虛花，便執以爲究竟之事，豈不可惜！ 豈不可惜！ 汝資稟篤實强毅，辨此非難，從此決志未晚也。 工夫依此做去，當有悟處，勉之！ 勉之！

給事祝無功先生世祿

祝世祿，字延之，號無功，鄱陽人。 由進士萬曆乙未考選爲南科給事中。 嘗緒山、龍溪講學江右，先生與其群從祝以直惟

❶「此」上，賈本、莫本有「然」字。

敬、祝介卿眉壽，爲文麓之會。及天臺倡道東南，海内雲附景從，其最知名者，則新安潘去華、蕪陰王德儒與先生也。去華初入京師，雖親講會，不知爲學之方，先生隨方開釋，稍覺拘迫，輒少寬之；既覺心懈，輒鞭策之，終不爲之道破，使其自得。先生謂：「吾人從有生來，習染纏絆，毛髮骨髓無不受病，縱朋友善攻人過，亦難枚舉。惟是彼此互相虛下，開一條受善之路。」此真洗滌腸胃良劑，故終身不離講席。

天臺以不容已爲宗，先生從此得力。「身在心中」一語，實發先儒所未發。至謂「主在道義，即蹈策士之機權，亦爲妙用」，此非儒者氣象，乃釋氏作用見性之説也。古今功業，如天空鳥影，以機權而幹當功業，所謂以道殉人，遍地皆糞土矣。

祝子小言

學者不論造詣，先定品格，須有鳳凰翔于千仞氣象，方可商求此一大事。不然，渾身落世情窠臼中，而因人起名，因名起義，輒號於人曰學，何異濯纓泥滓之渦，振衣風塵之路，冀還純白，無有是處。

患莫患於不自振，《洪範》六極，弱居一焉。一念精剛，如弛忽張。風飛雷動，奮迅激昂。群疑以亡，諸欲以降。百行以昌，更有何事？

世之溺人久矣，吾之志所以度吾之身，不與風波滅没者也。操舟者柁不使去手，故士莫要於持志。

元來無窮，上天下地，往古來今，總游我無窮之中。目終日視萬色，而視不匱；

耳終日聽萬聲，而聽不匱；口終日言萬緒，而言不匱；身終日動萬應，而動不匱。是何物者也？奈何立志不堅，覿體不親，將此無窮者以瓦礫委之歟？故曰宇宙未嘗限隔人，人自限隔宇宙。

學在知所以用力，不見自心，力將何用？試觀不識一字凡夫，臨不測之淵，履欲墮之崖，此時此心，惺惺翼翼，不着纖毫，入聖微機，政復如是。不則逐名義而捉意會，爲力彌勞，去道彌遠。

學者不領會中之所以爲中，以意執之，長作胸中一緣影，大有不灑灑在。大中本無物，執亦非我。古之執中者，如以手作拳，是一不是二；今之執中者，如以手持物，是二不是一。

見人不是，諸惡之根；見己不是，萬善之門。

學人恒言用心，用心實難，秖用耳目爾。日光萬古長圓，月受日光，三五缺焉，心與耳目之用似之。

儒者論是非，不論利害。此言非也。是非利害自有真，真是而真利應，真非而真害應，以此提衡古今，如鼓答桴，未有爽者。

人知縱欲之過，不知執理之過。執理是是非種子，是非是利害種子。理本虛圓，執之太堅，翻成理障。不縱欲亦不執理，恢恢乎虛己以游世，世孰能戕之？

謬見流傳，心在身中，身中直肉團心耳。原來身在心中。天包地外，身，地也；心，天也。海起浮漚，身，漚也；心，海也。未有此身，先有此心，幻身滅後，妙明不滅。所以孔子許朝聞而夕可，莊生標薪盡而火傳。

天之運，川之流，木之華，鳥之韻，目之

盻，鼻之息，疾痛之呻吟，豈因名義爲之，自有不能已也。吾志吾道，乃因人爲起滅，不名爲志。

問：「内持一念，外修九容，即可以爲學乎？」曰：「唯唯。否否。念不可持也，容可修而不可修也。仁守莊莅，知實先之。弗然者，妄持一念，賈胡襲燕石之珍，徒飭九容，俳優作王公之狀，爲僞而已矣。」

「德輶如毛」，非以毛比德也。知德不徹，有這一絲在，便損全力，須是悟到無聲無臭處。

問「所存者神」。曰：「情識不生，如空如水。」問「所過者化」。曰：「雁度長空，影落寒水，雁無留迹，水無留影。」

人必身與心相得，而後身與世亦相得。不然，身與心爲讐，將舉身與世亦相讐。得則俱得，讐則俱讐。讐，苦之趣也；得，樂之符也。學不一境，乃見學力。肅之乎賓友之見，忽之乎衆庶之臨，得之乎山水之間，失之乎袵席之上，吾所甚恥也。

中庸非有二也。識此理而保任之，❶爲戒慎恐懼之中庸；識此理而玩弄之，爲無忌憚之中庸。

王新建在事業有佐命之功，在學問有革命之功。蓋支離之説浸灌人人心髓久矣，非有開天闢地大神力、大光明，必不能爲吾道轉此法輪。

「大人無多伎倆，只不失其赤子之心。若曰擴而充之，便蛇足矣。然則本體外更無工夫乎？」曰：「大人原無本體，赤子自有工夫。」

石中有火，擊之乃見。乍見孺子入井，

❶「任」，原作「在」，據賈本、莫本改。

莫不有怵惕惻隱之心，❶孟子特於石火見處點之，欲人因擊火，悟火在石中，不擊亦有。夫擊之火，火之可見者也；不擊之火，火之不可見者也。見可見之火，不過見火之形；見不可見之火，而後見火之性。

雲白山青，川行石立，花迎鳥笑，谷答樵謳，萬境自閒，人心自鬧。

恒言學問，蓋有學必有問，問由學生也。每見友朋相聚，不切身從自家神理不通、工夫做不去處討求，而低眉緘口，叉手齊足，壇場冷落，于是或拈話柄，或掉書囊，設爲問目。其問也不必關於學，其答也不必關於問，浪問浪答，徒長一番游談惡習，何益底裏事？

學者漫自隨人言句轉，且直道本體是什麼物，工夫是如何下？原來本體自不容已，不容已處是工夫。若以工夫存本體，是猶二之。

權勢之門，其利害，入幕之客不能見，而千里之外見之。仁義之門，其是非，摳衣之士不能定，而百世之下定之。

作用須觀其所主。❷所主在道義，即蹈跡策士之機權亦爲妙用；所主在權利，即依心聖人之名教祇爲借資矣。

古人言句，還之古人。今人言句，還之今人。自家如何道，道得出，是名真信。信者無不信，一信忽斷百疑。道不出，方發真疑。疑者無不疑，百疑當得一信。

學莫病于認識作知，知與識疑而致甚遠。知從性生，識從習起，知渾識別，知化

❶「有」，原無，據莫本補。
❷「作用」下，原有「人異會」三字，據賈本、莫本删。

識留。嬰兒視色而不辨爲何色，聞聲不辨爲何聲。夫知視知聽，知也；辨色辨聲，識也，非知也。眞知之體，即能辨不加，不能辨不損也。

明儒學案卷三十五終

明儒學案卷三十六　泰州五

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

尚寶周海門先生汝登

周汝登，字繼元，別號海門，嵊縣人。萬曆丁丑進士。授南京工部主事，歷兵、吏二部郎官，至南京尚寶司卿。先生有從兄周夢秀，聞道於龍溪先生，因之遂知向學。已見近溪，七日無所啓請，偶問「如何是擇善固執」，近溪曰：「擇了這善，而固執之者也。」從此便有悟入。近溪嘗以《法苑珠林》示先生，先生覽一二頁，欲有所言，近溪止之，令且看去，先生竦然若鞭背。故先生供近溪像，節日必祭，事之終身。

南都講會，先生拈《天泉證道》一篇相發明。許敬菴言「無善無惡，不可爲宗」，作《九諦》以難之。先生作《九解》以伸其說，以爲「善且無，惡更從何容？無病不須疑病。惡既無，善不必再立，頭上難以安頭。本體着不得纖毫，有着便凝滯而不化」。大旨如是。陽明言「無善無惡心之體」，原與性無善無不善之意不同。性以理言，理無不善，安得云無善？心以氣言，氣之動有善有不善，而當其藏體於寂之時，獨知湛然而已，亦安得謂之有善有惡乎？且陽明之必爲是言者，因後世格物窮理之學，有先乎善者而立也。乃先生建立宗旨，竟以性爲無善無惡，失却陽明之意。而曰「無善無惡，斯爲至善」，多費分疏，增此轉轍。善一也，有有善之善，有無善之善，求直截而反

支離矣。先生《几解》，只解得人爲一邊。善源於性，是有根者也，故雖戕賊之久，而忽然發露。惡生於染，是無根者也，故雖動勝之時，而忽然銷隕。若果無善，是堯不必存，桀亦可亡矣。儒、釋之判，端在於此。先生之無善無惡，即釋氏之所謂空也。後來顧涇陽、馮少墟皆以「無善無惡」一言排擿陽明，豈知與陽明絶無干與。故學陽明者，與議陽明者，均失陽明立言之旨，可謂之繭絲牛毛乎！先生教人，貴於直下承當，嘗忽然謂門人劉塙曰：「信得當下否？」塙曰：「信得。」先生曰：「然則汝是聖人否？」塙曰：「也是聖人。」先生喝之曰：「聖人便是聖人，又多一『也』字！」其指點如此甚多，皆宗門作略也。❶

證學録

王調元述泰州唐先生主會，每言「學問只在求個下落」，如何是下落去處？曰：「當下自身受用得着，便是有下落；若止懸空說去，便是無下落。」

人到諸事沉溺時，能迴光一照，此一照，是起死迴生之靈丹。千生萬劫不致墮落者，全靠此。

問：「無善無惡，則爲人臣子，何所持循？」曰：「爲人臣者，只求免於不忠；爲人子者，只求免於不孝。如有持循，工夫儘有可做。」曰：「聖人，忠孝之極也，然則希聖非歟？」曰：「止敬曰文，大孝曰舜，此自人

❶「略」，賈本、莫本作「用」。

稱之曰：「若文王曰『臣罪當誅』，何嘗有忠？虞舜曰『不可爲子』，何嘗有孝？今人只要立忠立孝，便是私心。聖人之心如此，吾亦如此，謂之希聖。不得其心而徒慕其名，去聖遠矣。」

今人乍見孺子入井，必然驚呼一聲，足便疾行，行到必然挽住，此豈待爲乎？此豈知有善而行之者乎？故有目擊時事，危論昌言者，就是只一呼；拯民之溺，八年於外者，就是只疾行；哀此惸獨者，就是只一挽。此非不足，彼非有餘，此不安排，彼不意必，一而已矣。今人看得目前小，事業大，忽卻目前，著意去做事業，做得成時，亦只是霸功小道。

此心一刻自得，便是一刻聖賢；一日自得，便是一日聖賢；常常如是，便是終身聖賢。

洪舒民問：「認得心時，聖賢與我一般。但今人終身講學，到底只做得鄉人，何也？」曰：「只是信不及耳。汝且道今日滿堂問答詠歌，一種平心實意，與杏壇時有二乎？」曰：「無有二也。」曰：「如此，則何有鄉人之疑？」曰：「只爲他時便不能如是。」曰：「違則便覺，依舊不違。」曰：「常常提起方可。」曰：「違則提起，不違提個甚麼？」

問：「天下人，緣何付與有厚薄，貧富不同？」曰：「且道汝自身上，只今一問一答，有甚貧薄來？」曰：「多不中節。」曰：「只今問答，未見有不中節處，汝莫自轉自疑。」

問「天根月窟」。曰：「汝身渾是太極，念頭初萌，纔發此問，便是月窟；問處寂然，念慮俱忘，便是天根；寂而萌，萌而寂，便是天根月窟之往來，萬事萬化，皆不外

此一處處皆真，頭頭是道，這便是三十六宮都是春。」

熊念塘言：「世界缺陷，吾人當隨分自足，心方寬泰。」曰：「自心缺陷，世界缺陷；自心滿足，世界滿足，不干世界事。」

問：「現在此心便是，白沙又要靜中養出端倪，何也？」曰：「現在此心，說不是，固非別有；說是，則又全非。白沙之言，善用之，亦自得力；不善用之，養出二字，反成大病。不可徒泥成言，須自體認。」

問：「手持足行是道，不持行時如何？」曰：「無有二也。」曰：「持行不持行，分明不同，何以不二？」曰：「子當手持足行時，持行焉而已，不知持不知行也。當不持行時，不持行焉而已，不知不持，不知不行也。如此則同於不知，豈有二耶？」曰：「既不知，則何以謂了了常知耶？」曰：「當持行時，便知持行；當不持行時，便知不持行，豈非了了常知耶？知而不知，不知而知，總無有二。悟至此，則道亦強名。」

一物各具一太極者，非分而與之之謂。如一室千燈，一燈自有一燈之光，彼此不相假借，是為各具萬物。統體一太極者，非還而合之之謂。如千燈雖異，共此一燈之光，彼此毫無間異，是為統體。

問：「理氣如何分別？」曰：「理氣雖有二名，總之一心。心不識不知處，便是理；纔動念慮起知識，便是氣。雖至塞乎天地之間，皆不越一念。」曰：「心何便是理？如視是心，而視所當視，有視之理當循；聽是心，而聽所當聽，有聽之理當循。心豈便是理乎？」曰：「此正學問竅要，不可不明。信如所言，則是心外有理，理外有心矣。凡人視所不當視，聽所不當聽，聲色牽引得

去，皆知識累之也。知識忘而視聽聰明，即心即理，豈更有理爲心所循耶？」曰：「理必有氣，心之知識可無耶？」曰：「即理即氣，所謂浩然之氣是也；不識知之識知，所謂赤子之心是也，非槁木死灰之謂。」曰：「動處是氣，靜處是理否？」曰：「靜與動對，靜亦是氣。」曰：「人睡時有何知識？」曰：「無知識何能做夢？」曰：「不做夢時如何？」曰：「昏沉即是知識。」

本末之妙最不易言。人於草木，以根爲本，以杪爲末者，非也。生意其本，根與杪皆末也。生意寄於根，而根不足以盡生意，猶人心寄於方寸，而方寸不足以盡心也。故凡目可見，耳可聞，口可言，心可思者，皆末也。不離見聞言思，而不可見、不可聞、不可言、不可思者，本也。灑掃應對進退，末也，精義入神，亦末也。能知灑掃應對進退、精義入神者，本也。嗟乎，難言矣。

晦翁言：「手持足行未是道，手容恭，足容重，乃是道也。」先生曰：「視聽行持，本來是道，所以非者，只因着些私心。心苟不著，渾如赤子，則時徐行而徐行，時趨進而趨進，視即爲明，聽即爲聰，率其視聽行持之常，何所不是而復求加？故學者但防其非而已，無別有是也。若心已無非，更求一般道理，并疑見在之視聽行持皆以爲未是，則頭上安頭，爲道遠人，性學之所以不明也。」

無着便是理。

余嘗問一友人云：「『子服堯之服』三句如何解？」友答：「此亦不在迹上來，只服無不衷，言無妄言，行無妄動，便是矣。」余謂：「汝今服無異服，堯服矣；相對論證，

堯言矣；起坐如禮，堯行矣；即今是堯，毫無疑否？」友擬議。余喝之曰：「既而已矣，更擬議個甚麽，孟子豈哄汝耶？」

仁義禮知樂是名，事親從兄是實，就事親從兄加個仁義禮智樂之名耳，豈另有所謂仁義禮知樂乎？孝弟亦是名，故只言事親從兄，而孝弟之名亦不立。一切俱掃，皮膚脱落，惟有真實。

問「氣質之性」。曰：「孔子只曰『習相遠也』，孟子只曰『其所以陷溺其心者然也』，言習，言陷溺，分明由我；言氣質之性，則諉之於天矣。」曰：「氣質之性亦只要變化。」曰：「言習在我，則可變化；言氣質之性天賦，則不可變化。在我，如氣受染，我自染之；如衣受薰，我自薰之，故可變化。天賦，則如紅花，必不可爲緑花，猶必不可爲薰，變化亦虚語矣。」曰：「然則氣質無耶？」曰：「氣質亦即是習，自氣自生，自質自成，無有賦之者。夫性一而已矣，始終唯我，故謂之一。若謂稟來由天而變化由我，則成兩截。孟子曰『非天之降才爾殊也』，言有氣質之性則殊矣。」曰：「昏明清濁之不同，何耶？」曰：「個個明，個個清，無有不同。」曰：「人固有生而惡者矣，有教之而不改者矣，亦有雖不爲惡，諭之理義，示之經書，一字不能通曉者矣，豈非昏濁？」曰：「生而惡者，豈不知是非？即穿窬，亦知不可爲穿窬，見忠孝未嘗不知稱嘆也，何嘗不明？何嘗不清？教之不改者，心亦難昧，刑威亦知懼也，知懼則何嘗不明不清乎？經書義理，或不長通曉，不知飲食乎？不知父母兄弟之爲親乎？知此，則何嘗不明不清乎？故曰無氣質之性。」

問：「先生近功可不必照管否？」曰：

「簡點其何敢忘。」曰：「他人亦有知簡點者，工夫相同否？」曰：「予只簡點便休，他人還道別有，或此差勝耳。」

問：「道理只是尋常，不得作奇特想，然只說尋常，恐人冒認。如貪富貴，厭貧賤，皆以爲常情，如此便承當過了。」曰：「尋常者，隨緣盡分，心無異想。有貪有厭，則其畔援特甚，此是卑陋耳，與尋常不同，冒認不過。」

問：「此事究竟如何？」曰：「心安穩處是究竟。」

問：「學力只是起倒，奈何？」曰：「但恐全不相干，無有起倒可言。今說有個起，便自保任；有個倒，便好扶植，莫自諉自輕。」

問：「心無所着，但覺昏昏黑黑地。」曰：「汝聲色貨利當前時，亦昏黑得去否？」曰：「此際又覺昏黑不去。」曰：「如此還欠昏黑。」

問：「亦偶有所見，而終不能放下者何？」曰：「汝所見者是知識，不是真體。」曰：「只此坐飲時，如何是知識？如何是真體？」曰：「汝且坐飲，切莫較量；一起較量，便落知識。但忘知識，莫問真體。」

問：「犬牛之性，不與人同，是性有偏全否？」曰：「若偏全，則太極圖上當有全圈有半圈矣。」曰：「然則人獸奚分？」曰：「孟子言『夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。』一念梏亡，便是禽獸，不遠者，無一線之隔也。且就自心上看取人獸之關，莫徒向犬馬身上作解。」

問：「爲善去惡，似與無善無惡迥別。」果必隨因，若爲善去惡爲因，安得證無善無惡之果？且既無善無惡，又何用爲善去

惡？」曰：「爲善去惡如行路，辟如人在世間，舉足動步必路中行，不問何人，皆□不得，只是中間主意不同。一等行路，亡身濟世，不計程途，步步行去，不踏寸土，故即行即辨，何果何因？一等行路，逐利干名，隨處希冀，較量足下，擬議前程，求有求得，則有果有因。不同者，惟此而已。若謂更有別路可去，或行路不同，皆非也。且謂無善無惡，而遂不必爲善去惡，如孔子行無轍迹，而周流四方，豈遂已乎？惟周流四方，而後有行無轍迹之稱；惟爲善去惡，而後有無善無惡之指。不然，則四個字亦無可名也。合無善之體，便是去惡，何迥別之有？」曰：「合無善之體，無心爲善也。既可無心爲善，獨不可無心爲惡乎？」曰：「善可無心，惡必有心。有無心之善，決無有無心之惡，體認當自知之。」

昔遇宗門之友，以微言相挑，以峻語相逼，一日問予：「如何是心？」予以訓語相答。喝之曰：「奴才話。」數日又問，予不敢答，止曰：「尚未明白。」又喝之曰：「爲人不識自心，狗亦不直。」時大衆中，面爲發赤，而心實清涼，無可奈何，而意實歡喜。歸來中夜不寐，參求不得，心苦徬徨。而次日下牀，又惟恐其會之不早，集語之不加勵也。

「必有事」之旨，一種以參玄究妙爲事，一種以絕誘制非爲事，然而玄與妙不可虛懸也，誘與非不可預擬也。吾所謂必有事者，士有士之事，農有農之事，工商有工商之事；入有孝之事，出有弟之事；飢有喫飯之事，寒有着衣之事，如是而已矣。能安于是者，無弗玄，無弗妙也。不能安于是者，即爲誘，即爲非也。怠忽之爲忘，勿忘，勿忘此也；奇特之爲助，勿助，勿助此也。

個事從人妄度量，那知家計本尋常。祇將渴飲飢餐事，說向君前笑一場。《寄鄒南臯》。

論心半月剡江頭，歸去翺翔興未休。來往只應明月伴，孤懸千古不曾收。《送淳之》。

梧桐葉葉動高風，一放豪吟寥廓中。萬疊雲山森滿目，憑誰道取是秋空。《秋空》。

水邊林畔老幽棲，衣補遮寒飯療飢。一種分明眼前事，勞他古聖重提撕。《老吟》。

良宵樽酒故人同，小艇沿回島嶼空。看月不勞重指示，渾身都在月明中。《泛舟石潭》。

九解

南都舊有講學之會，萬曆二十年，前後名公畢集，會講尤盛。一日拈《天泉證道》一篇，相與闡發，而座上許敬菴公未之深肯。明日，公出九條目，命曰《九諦》，以示會中，先生爲《九解》復之。天泉宗旨益明，具述于左云。

諦一云：《易》言「元者，善之長也」，又言「繼之者善，成之者性」。《書》言「德無常師，主善爲師」。《大學》首提三綱，而歸於「止至善」。夫子告哀公以「不明乎善，不誠乎身」。顏子「得一善則拳拳服膺而弗失」。《孟子》七篇，大旨道性善而已。「性無善無不善」，則告子之說，孟子深闢之。聖學源流，歷歷可考而知也。今皆捨置不論，而一以無善無惡爲宗，則經傳皆非。

維世範俗，以爲善去惡爲隄防；而盡性知天，必無善無惡爲究竟。無善無惡，即爲善去惡而無跡；而爲善去惡，悟無善無

惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非，此天泉證道之大較也。今必以無善無惡爲非然者，見爲無善，豈慮入于惡乎？不知善且無，而惡更從何容？無病不須疑病。見爲無惡，豈疑少卻善乎？不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭。故一物難加者，本來之體；而兩頭不立者，妙密之言。是爲厥中，是爲一貫，是爲至誠，是爲至善，聖學如是而已。經傳中言善字，固多善惡對待之善，至于發明心性處，善率不與惡對，如中心安仁之仁，不與忍對；主靜立極之靜，不與動對。《大學》「善」上加一「至」字，尤自可見。蕩蕩難名爲「至治」，無得而稱爲「至德」，他若「至仁」、「至禮」等，皆因不可名言擬議，而以「至」名之。至善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易識認，故必明善乃可誠身，若使對待之善，有何難辨，而必先明乃誠耶？明道曰：「人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言人性善是也。」悟此，益可通於經傳之旨矣。解一。

諦二云：宇宙之內，中正者爲善，偏頗者爲惡，如冰炭黑白，非可私意增損其間。故天地有貞觀，日月有貞明，星辰有常度，嶽峙川流有常體。人有真心，物有正理，家有孝子，國有忠臣。反是者爲悖逆，爲妖怪，爲不祥。故聖人教人，以爲善而去惡；其治天下也，必賞善而罰惡。天之道亦福善而禍淫，積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。自古及今，未有能違者也。而今曰無善無惡，則人將安所趨舍者歟？

曰中正，曰偏頗，皆自我立名，自我立見，不干宇宙事。以中正與偏頗對，是兩頭

語，是增損法，不可增損者，絕名言，無對待者也。天地貞觀，不可以貞觀爲天地之善；日月貞明，不可以貞明爲日月之善；星辰有常度，不可以常度爲星辰之善。嶽不可以峙爲善，川不可以流爲善。人有真心，而莫不飲食者此心，飲食豈以爲善乎？物有正理，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以爲善乎？有不孝而後有孝子之名，孝子無孝；有不忠而後有忠臣之名，忠臣無忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣。賞善罰惡，皆是「可使由之」邊事。慶殃之說，猶禪家談宗旨，而因果之說，實不相礙。然以此論性宗則粗，悟性宗，則「趨舍」二字是學問大病，不可有也。解二。

諦三云：人心如太虛，元無一物可着，而實有所以爲天下之大本者在。故聖人名之曰中，曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，所謂人心之同然者也，故聖賢欲其止之。而今曰無善，則將以何者爲天下之大本？「其爲物不貳，則其生物不測」，天地且不能無主，而況于人乎？

說心如太虛，說無一物可着，說不雜氣質，不落知見，已是斯旨矣。而卒不放捨一善字，則又不虛矣，又着一物矣，又雜氣質，又落知見矣，豈不悖乎？太虛之心無一物可着者，正是天下之大本，而更曰實有所以爲天下之大本者在，而命之曰中，則是中與太虛之心二也。太虛之心與未發之中，果可二乎？如此言中，則曰極，曰善，曰誠，以至曰仁，曰義，曰禮，曰智，曰信等，皆以爲更有一物而不與太虛同體，無惑乎？無善無惡之旨不相入，以此言天地，是爲物有

二，失其指矣。❶解三。

諦四云：人性本善，自蔽于氣質，陷于物欲，而後有不善。然而本善者，原未嘗泯滅，故聖人多方誨迪，使反其性之初而已。祛蔽爲明，歸根爲止，心無邪爲正，意無僞爲誠，知不迷爲致，物不障爲格，此徹上徹下之語，何等明白簡易。而今曰心是無善無惡之心，意是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物，則格知誠正工夫俱無可下手處矣。豈《大學》之教專爲中人以下者設，而近世學者皆上智之資，不待學而能者歟？

人性本善者，至善也。不明至善，便成蔽陷。反其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心無惡，豈更有善耶？可無疑乎大人矣。心意知物只是一個，❷分別言之者，方便語耳。下手工夫只是明善，明則誠，而格致誠正之功更無法。上中根人，皆如是學，舍是而言正誠格致，頭腦一差，則正亦是邪，誠亦是僞，致亦是迷，格亦是障。非明之明，其蔽難開；非止之止，其根難拔。豈《大學》之所以教乎？解四。

諦五云：古之聖賢，秉持世教，提撕人心，全靠這些子秉彝之良在。故曰「民之所好好之，民之所惡惡之」，斯民也，三代之所以直道而行也。惟有此秉彝之良不可殘滅，故雖昏愚而可喻，雖强暴而可馴，移風易俗，反薄還淳，其樑柄端在于此。奈何以爲無善無惡，舉所謂秉彝者而抹殺之？是說倡和流傳，恐有病于世道非細。

無作好無作惡之心，是秉彝之良，是直

❶ 「指」，賈本、黄本作「旨」。
❷ 「知」，原作「之」，據賈本、黄本改。

道而行。着善着惡，便作好作惡，非直矣。喻昏愚，馴强暴，移風易俗，須以善養人。以善養人者，無善之善也。有其善者，以善服人，喻之馴之必不從，如昏愚强暴何！如風俗何！至所謂世道計，則請更詳論之。蓋凡世上學問不力之人，病在有惡而閉藏；學問有力之人，患在有善而執着。閉惡者教之爲善去惡，使有所持循，以免於過。惟彼着善之人，皆世所謂賢人君子者，不知本自無善，妄作善見，捨彼取此，拈一放一，謂誠意而意實不能誠，謂正心而心實不能正。象山先生云：「惡能害心，善亦能害心。」以其害心者而事心，則亦何由誠？何由正也？夫害於其心，則必及于政與事矣，故用之成治，效止驩虞；而以之撥亂，害有不可言者。後世若黨錮之禍，雖善人不免自激其波；而新法之行，即君子亦難盡辭其責。其究至于禍國家，殃生民，而有不可勝痛者，豈是少却善哉？范滂之語其子曰：「我欲教汝爲惡，則惡不可爲；教汝爲善，則我未嘗爲惡。」蓋至于臨刑追考，覺無下落，而天下方且恥不與黨，效尤未休，眞學問不明，認善字之不徹，其弊乃一至此。故程子曰：「東漢尚名節，有雖殺身不悔者，只爲不知道。」嗟乎！使諸人而知道，則其所造就，所康濟，當更何如？而秉世教者，可徒任其所見而不喚醒之，將如斯世斯民何哉？是以文成于此，指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止。不以善爲善，而以無善爲善；不以去惡爲究竟，而以無惡證本來。夫然後可言誠正實功，而收治平至效。蓋以成就君子，使盡爲皐、夔、稷、契之佐；轉移世道，使得躋黃、虞、三代之隆。上有不動聲色之政，而下有何

有帝力之風者，舍兹道其無由也。孔子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無訟者，無善無惡之效也。嗟乎！文成兹旨，豈特不爲世道之病而已乎？解五。

諦六云：登高者不辭步履之難，涉川者必假舟檝之利，志道者必竭修爲之力。以孔子之聖，自謂下學而上達，好古敏求，忘食忘寢，有終其身而不能已者焉。其所謂「克己復禮」，「閑邪存誠」，「洗心藏密」，以至于「懲忿窒慾」，「改過遷善」之訓，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以爲未足取法，直欲頓悟無善之宗，立躋神聖之地，豈退之所謂務勝於孔子者邪？在高明醇謹之士，着此一見，猶恐其涉于踈略而不情，而況天資魯鈍，根器淺薄者，隨聲附和，則吾不知其可也。

文成何嘗不教人修爲？即無惡二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既無惡而又無善，修爲無迹，斯真修爲也。夫以子文之忠，文子之清，以至原憲克伐怨欲之不行，豈非所謂竭力修爲者，而孔子皆不與其仁，則其所以敏求忘食，與夫復禮而存誠，洗心而藏密者，亦可自思，故知修爲自有真也。陽明使人學孔子之真學，踈略不情之疑，過矣。解六。

諦七云：《書》曰：「有其善，喪厥善。」言善不可矜而有也。先儒亦曰：「有意爲善，雖善亦粗。」言善不可有意而爲也。以善自足則不弘，而天下之善，種種固在。有意爲善則不純，而古人爲善，常惟日不足。古人立言，各有攸當，豈得以此病彼，而概目之曰無善？然則善果無可爲，爲善亦可已乎？賢者之疑過矣。

有善喪善，與有意爲善，雖善亦私之

言，正可證無善之旨。堯、舜事業，一點浮雲過太虛，謂實有種種善在天下，不可也。古人爲善，爲此不有之善，無意之善而已矣。解七。

諦八云：王文成先生致良知宗旨，元與聖門不異。其集中有「性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公寂然不動之本體，但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽」。又曰：「聖人之所以爲聖人者，以其心之純乎天理，而無人欲之私也。學聖人者，期此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理」。又曰：「善念存時，即是天理」。「立志者，常立此善念而已」。此其立論，至爲明析。「無善無惡心之體」一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，而不深惟《大學》止至善之本旨，亦不覺其矛盾于平日之言。至謂「有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，則指點下手工夫亦自平正切實。而今以心意知物俱無善惡可言者，竊恐其非文成之正傳也。

致良知之旨，與聖門不異，則無善惡之旨，豈與致良知異耶？不慮者爲良，有善則慮而不良矣。「無善無惡心之體」一語，既指未發廓然寂然處言之，已發後豈有二耶？未發而廓然寂然，已發亦只是廓然寂然。知未發已發不二，則知心意知物難以分析，而四無之說，一一皆文成之秘密。非文成之秘密，吾之秘密也，何疑之有？於此不疑，方能會通其立論宗旨，而工夫不謬。不然，以人作天，認欲爲理，背文成之旨良多矣。夫自生矛盾，以病文成之矛盾，不可也。解八。

諦九云：龍溪王子所著《天泉橋會語》，以四無四有之說判爲兩種法門，當時

緒山錢子已自不服。「易」不云乎：「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」神明默成，蓋不在言語授受之際而已。顏子之終日如愚，曾子之真積力久，此其氣象可以想見，而奈何以玄言妙語便謂可接上根之人？其中根以下之人，又別有一等說話，故使之扞格而不通也。且云：「汝中所見，是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言，今已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？」嗟乎！信斯言也。文成發孔子之所未發，而龍溪子在顏子、明道之上矣。其後四無之說，龍溪子談不離口，而聰明之士亦人人能言之。然而聞道者竟不知爲誰氏，竊恐《天泉會語》畫蛇添足，非以尊文成，反以病文成。吾儕未可以是爲極則也。

人有中人以上、中人以下二等，所以語之亦殊。此兩種法門，發自孔子，非判自王子也。均一言語，而信則相接，疑則扞格，自信自疑，非有能使之者。蓋授受不在言語，亦不離言語，神明默成，正存乎其人。知所謂神而明，默而成，則知顏子之如愚，曾子之真積，自有入微之處，而云想見氣象，抑又遠矣。聞道與否，各宜責歸自己，未可疑人，兼以之疑教。至謂顏子、明道不敢言等語，❶自覺過高，然要之論學話頭，未足深怪。孟子未必過於顏、閔，而公孫丑問其所安，絕無遜讓，直曰「姑舍是，而學孔子」。曹交未足比于萬章輩，而孟子教以堯、舜，不言等待，而直言誦言、行行，是堯而已。然則有志此事，一時自信得及，誠不妨立論之高，承當之大也。若夫四無之說，豈是鑿空自創？究其淵源，實千聖所相傳

❶ 「明道」下，賈本、鄭本有「[illegible]」字。

者。太上之「無懷」，《易》之「何思何慮」，舜之「無爲」，禹之「無事」，文王之「不識不知」，孔子之「無意無我」、「無可無不可」，子思之「不見不動」、「無聲無臭」，孟子之「不學不慮」，周子之「無靜無動」，程子之「無情無心」，盡皆此旨，無有二義。天泉所證，雖陽明氏且爲祖述，而況可以龍溪氏當之也耶？雖然，聖人立教俱是應病設方，病盡方消，初無實法。言有非眞，言無亦不得已。若惟言是泥，則何言非礙？而不肖又重以言，或者更增蛇足之疑，則不肖之罪也夫！解九。

文簡陶石簣先生望齡

陶望齡，字周望，號石簣，會稽人也。萬曆己丑進士第三人。授翰林編修，轉太子中允，右諭德，兼侍講。妖書之役，四明欲以之陷歸德、江夏，先生自南中主試，至境，造四明之第，責以大義，聲色俱厲。又謂朱山陰曰：「魚肉正人，負萬世惡名，我寧、紹將不得比于人數矣。苟委之不救，陶生願棄手板拜疏，與之同死。」皆俛首無以應。故沈、郭之得免，巽語者李九我、唐抑所，法語者則先生也。已告歸，踰年，起國子祭酒。以母病不出，未幾卒。謚文簡。

先生之學多得之海門，而泛濫於方外。以爲明道、陽明之于佛氏，陽抑而陰扶，蓋得其彌近理者，而不究夫毫釐之辨也。其時湛然、澄密、雲悟皆先生引而進之，張皇其教，遂使宗風盛于東浙。其流之弊，則重富貴而輕名節，未必非先生之過也。然先生於妖書之事，犯手持正，全不似佛氏舉動，可見禪學亦是清談，無關邪正。固視其

爲學始基，原從儒術，後來雖談玄説妙，及至行事，仍舊用着本等心思。如蘇子瞻、張無垢皆然，其於禪學，皆淺也。若是張天覺純以機鋒運用，便無所不至矣。

論學語❶

道人有道人之遷改，俗學有俗學之遷改。凡夫于心外見法，種種善惡，執爲實有，遷改雖嚴，終成壓服。學道人善是己善，過是己過，遷是己遷，改是己改。以無善爲善，故見過愈微；以罪性本空，故改圖愈速。大慧言學道人須要熟處生，生處熟。如何生處？無分別處是；如何熟處？分別處是。到此，過是過，善亦是過，分別無分別，總是習氣。直到念念知非，時時改過，始有相應分。《與周海門》。

向在京師時，苦諸色工夫間斷難守。忽一日，覺得此心生生不息之機至無而有，至變而一，自幸以爲從此後或易爲力矣。中亦屢覺知寂知，知古人所訶即此意，純熟亦落是中。曾以問蔡槐庭，渠云：「以楔出楔，做工夫人少不得如此。」

陽明先生云：「學者能時時當下，即是善學。」做此工夫，覺得直下便是，無從前等待之病。但虛懷不作意，即工夫。熾然念慮萌動，乃覺間斷。故妄謂生，盲人拄杖，一時難放，此意少便。即前生生之機。明知故犯，權以爲拄杖耳。

妄意以隨順真心，任諸緣之並作爲行持，觀萬法之自無爲解脱，自覺頗爲省便。

知事理不二，即易。欲到背塵合覺，常

❶ 賈本題作「石簣論學語」。

光現前，不爲心意識所使，即不易。伊川、康節臨命時俱得力，若以見解論，恐當代諸公儘有高過者，而日逐貪嗔，已不免縱任求生死得力，不亦難乎？古人見性空以修道，今人見性空以長慾，可嘆也。《與焦弱侯》。

承喻「得個入處，山河大地悉爾銷隕，而習氣未忘」。某所未喻也。如何是習氣？山河大地是。如何是山河大地？習氣是。山河大地既然銷隕，習氣何地着脚？兄於熾然中銷之使無，於空虛中憂其爲有，即此惡見於山河上突起山河，於大地上重安大地？是自謗也。《與謝開美》。

學求自知而已，儒皆津筏邊事，到則舍矣。不孝雖愚昧，然灼知倫物即性道，不敢棄離，亦不敢以此誤人。願先生勿慮也。《與徐魯源》。

堂皇之雜遝，簿領之勤勞，時時大用顯行，但少有厭心怠心。因觸而動恚心，因煩而起躁心，即是習氣萌生處，即是學不得力處。損之又損，覺祛除稍易時，即得力時也。《與余舜仲》。

我朝別無一事可與唐、宋人爭衡，所可跨跱其上者，惟此種學問出于儒紳中，爲尤奇偉耳。《與何越觀》。

吾輩心火熠熠，思量分別，殆無間歇。行而不及知，知而不及禁，非心體本來如是，蓋緣此路行得太熟耳。今以生奪熟，以真奪妄，非有純一不已之功，何異杯水當輿薪之火哉！然所謂工夫者，非是起心造意，力與之爭，只是時時念念放下去，放不得，自然須有着到。《與弟我明》。

百姓日用處，即聖神地位處；聖神地位處，即學者入手處。何者？無思無爲，不容有二也。《與幼美》。

正、嘉以還，其賢者往往以琴張、曾晳之見談顏氏之學，而人亦窺見行之不揜，以求所謂不貳者而未盡合，于是言足以明矣而不信，信矣而不免於疑，諸君子者，宜亦有責焉。《鄧文藻序》。

道之不明於天下也，事事而道道也。事事則道妨事，道道則事妨道。不知事者道之事，道者事之道，道之外必無事，事之外必無道，不可二也。是道也，堯謂之中，孔謂之仁，至陽明先生，揭之曰良知，皆心而已。中也，仁也，心之徽稱乎？詔之以中，而不識何謂中；詔之以仁，而不識何謂仁，故先生不得已曰良知。良知者，心之圖繪也。猶不識火而曰炎也，不識水而曰溼也。體用內外，理事道器，精粗微顯，皆舉之矣。《勳賢祠記》。

夫自私用智，生民之通蔽也。自私者存乎形累，用智者紛乎心害，此未達于良知之妙也。混同萬有，昭察天地，靈然而獨運之謂知。離聞泯覩，超絕思慮，寂然而萬應之謂良。明乎知而形累捐矣，明乎良而心害遺矣。《陽明祠記》。

今之談學者，多以忻厭爲戒。然予以忻厭猶痛癢也，平居無疾，小小痛癢，便非調適。若麻木痿痺之人，正患不知痛癢耳，稍知，則醫者慶矣。❶《書扇》。

太學劉沖倩先生塙

劉塙，字靜主，號沖倩，會稽人。賦性任俠，慨然有四方之志，所至尋師問友，以意氣相激發，人爭歸附之。時周海門、許敬

❶「慶」上，賈本、莫本有「相」字。

菴、楊復所講學于南都，先生與焉。周、楊學術同出近溪，敬菴則有異同。無善無惡之說，許作《九諦》，周作《九解》，先生合兩家而刻之，以求歸一。而海門契先生特甚，曰：「吾得沖倩而不孤矣。」受教兩年，未稱弟子。一日指點投機，先生曰：「尚覺少此一拜。」海門即起立曰：「足下意真，比時輩不同。」先生下拜，海門曰：「吾期足下者遠，不可答拜。」及先生歸，海門授以六字，曰「萬金一諾珍重」。先生報以詩曰：「一笑相逢日，何言可復論。千金唯一諾，珍重自師門。」先生雖瓣香海門，而一時以理學名家者，鄒南皋、李儲山、曹真予、焦弱侯、趙儕鶴、孟連洙、丁敬與，無不參請，識解亦日進。海門主盟越中，先生助之，接引後進。學海門之學者甚衆，而以入室推先生。然流俗疾之如讎，亦以信心自得，不加防檢，其學有以致之也。先生由諸生入太學，七試場屋，不售而卒。葉水心曰：「使同甫晚不登進士第，則世終以爲狼疾人矣。」不能不致嘆于先生也。

證記

與人露聲色，即聲色矣，聲色可以化導人乎？臨事動意氣，即意氣矣，意氣可處分天下事乎？

何者爲害？求利是已。何者爲苦？尋樂是已。何者爲怨？結恩是已。釋氏之火裏開蓮，不過知得是火，便名爲蓮矣。有身在火上而不猛力避之者乎？其不猛力避者，猶恐認火作土耳。

人只向有光景處認本體，不知本體無光景也。人只向有做作處認工夫，不知工

夫無做作也。

當下信得及，更有何事？ 聖賢說知說行，止不過知此行此，無剩技矣。只因忒庸常，忒平易，忒不值錢，轉令人信不及耳。

力足舉千鈞之鼎矣，有物焉，其小無內，而轉窘于力之無可用；明足察秋毫之末矣，有物焉，其大無外，而轉束於明之無可入。

先儒有曰「隨處體認天理」，又有曰「靜中養出端倪」，又有曰「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，皆非了當語。夫既已謂之天矣，而有何處所乎？ 既已謂之靜矣，而有何端倪乎？ 既已謂之心矣，而有何表裏精粗之物乎？

「名節，吾道之藩籬」，斯語大須味。舍名節，豈更有道？ 只着名節不可耳。

世極深極險矣，我只淺易；世極奇極怪矣，我只平常；世極濃極艷矣，我只淡泊；世極崎極曲矣，我只率直。允若茲，不惟不失我，而世且無奈我何。

問：「安身立命，畢竟在何處？」曰：「一眼看去，不見世間有非，自家有是，世間有得，自家有失處，安之立之而已矣。」

本來平易，不着些子做手，方耐久。

揣事情中毛髮，而不墮機智；通人情浹骨髓，而不落煦沫，此爲何物？

聖人之於世也，宥之而已矣。君子之於俗也，耐之而已矣。

人當逆境時，如犯弱症，纔一舉手，便風寒乘虛而入。保護之功最重大，却最輕微。

言，尤之媒也。既已有言矣，自僅可寡尤而不能無尤。無尤其默乎？ 行，悔之根也。既已有行矣，自僅可寡悔而不能無悔，

無悔其靜乎？

說《易》諸家舊，傳心別有門。但看乾動處，總只用純坤。

樂者，先天之藥也；藥者，後天之樂也。

四大聚散，生死之小者也；一念離合，生死之大者也。忘其大而惜其小，此之謂不知生死。

平平看來，世間何人處不得？何地去不得？只因我自風波，便惹動世間風波，莫錯埋怨世間。

天下無不可化之人，不向人分上求化也，化我而已矣。天下無不可處之事，不向事情上求處也，處我而已矣。

「無暴其氣」，便是持志工夫，若離氣而言持志，未免捉捏虛空。

心到明時，❶則境亦是心。

與人終日酬酢，全要保得自己一段生意。不然，意思綢繆，禮文隆腆，而一語之出，懷許多顧忌；一語之入，起許多猜疑，皆殺機也。

明儒學案卷三十六終

❶「到」，原作「則」，據賈本、莫本改。

明儒學案卷三十七目

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

甘泉學案

王、湛兩家，各立宗旨。湛氏門人雖不及王氏之盛，然當時學於湛者，或卒業於王；學於王者，或卒業於湛，亦猶朱、陸之門下，遞相出入也。其後源遠流長，王氏之外，名湛氏學者至今不絕，即未必仍其宗旨，而淵源不可没也。

[1]「文定王順渠先生道」一題原無，據賈本補。

明儒學案卷三十七　甘泉一

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

文簡湛甘泉先生若水

湛若水，字元明，號甘泉，廣東增城人。從學于白沙，不赴計偕。後以母命，入南雍。祭酒章楓山試《睟面盎背論》，奇之。登弘治乙丑進士第。初，楊文忠、張東白在闈中，得先生卷，曰：「此非白沙之徒不能爲也。」拆名果然。選庶吉士，擢編修。時陽明在吏部講學，先生與呂仲木和之。久之，使安南，册封國王。正德丁亥，奉母喪歸，廬墓三年。卜西樵爲講舍，❶士子來學者，先令習禮，然後聽講，興起者甚衆。嘉靖初入朝，陞侍讀，尋陞南京祭酒、禮部侍郎，歷南京禮、吏、兵三部尚書，致仕。平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆徧天下。年登九十，猶爲南岳之遊。將過江右，鄒東廓戒其同志曰：「甘泉先生來，吾輩當獻老而不乞言，毋有所輕論辯也。」庚申四月丁巳卒，年九十五。

先生與陽明分主教事，陽明宗旨致良知，先生宗旨隨處體認天理。學者遂以王、湛之學，❷各立門户。其間爲之調停者，❸謂天理即良知也，體認即致也，何異何同？然先生論格物，條陽明之説四不可。陽明

❶「卜」，原作「十」，據賈本改。
❷「王湛」，原作「良知」，據賈本、莫本改。
❸「停」，原作「人」，據賈本、莫本改。

亦言隨處體認天理爲求之於外，是終不可强之使合也。先生大意，謂陽明訓格爲正，訓物爲念頭，格物是正念頭也，苟不加學問思辨行之功，則念頭之正否未可據。夫陽明之正念頭，致其知也，非學問思辨行何以爲致？此不足爲陽明格物之説病。先生以爲心體萬物而不遺，陽明但指腔子裏以爲心，故有是内而非外之誚。然天地萬物之理不外於腔子裏，故見心之廣大。若以天地萬物之理即吾心之理，求之天地萬物以爲廣大，則先生仍爲舊説所拘也。天理無處，而心其處；心無處，而寂然未發者其處。寂然不動，感即在寂之中，則體認者亦唯體認之於寂而已。今曰隨處體認，無乃體認於感？其言終覺有病也。

心性圖説❶

性者，天地萬物一體者也。❷渾然宇宙，其氣同也。心也者，體天地萬物而不遺者也。❸性也者，心之生理也。心性非二也，譬之榖焉，具生意而未發，未發故渾然而不可見。及其發也，惻隱羞惡辭讓是非萌焉，仁義禮智自此焉始分矣，故謂之四端。端也者，始也，良心發見之始也。是故始之敬者，戒懼慎獨以養其中也。中立而和發焉，萬事萬化自此焉達，而位育不外是矣。故位育非有加也，全而歸之者耳。終

❶ 賈本、莫本題作「湛甘泉心性圖説」。
❷ 「萬物」，原作「萬萬」，據賈本、莫本改。
❸ 「心也者體天地萬物而不遺者也」，原作「心也而不遺者體天地萬物者也」，據賈本、莫本改。

之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：「何以小圈？」曰：「心無所不貫也。」「何以大圈？」曰：「心無所不包也。」包與貫實非二也，故心也者，包乎天地萬物之外而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也，天地無內外，心亦無內外，極言之耳矣。故謂內爲本心，而外天地萬物以爲心者，小之爲心也甚矣。

心性圖

上下四方之宇[1]
古今往來之宙
心
敬
始
性
未發
之中
情
已發
之中
仁之端
義之端
禮之端
智之端
萬事萬物天地
心
敬
終

❶「宇」，原作「語」，據賈本、莫本改。

求放心篇

孟子之言求放心，吾疑之。孰疑之？曰：「以吾之心而疑之。」孰信哉？「信吾心而已耳。」吾常觀吾心於無物之先矣，洞然而虛，昭然而靈。虛者，心之所以生也；靈者，心之所以神也。吾常觀吾心於有物之後矣，窒然而塞，憒然而昏。塞者，心之所以死也；昏者，心之所以物也。其虛焉靈焉，非由外來也，其本體也。其塞焉昏焉，非由內往也，欲蔽之也。其本體固在也，一朝而覺焉，蔽者徹虛而靈者見矣。日月蔽于雲，非無日月也；鏡蔽於塵，非無明也；人心蔽於物，非無虛與靈也。心體物而不遺，無內外，無終始，無所放處，亦無所放時，其本體也。信斯言也。當其放於外，何者在內？當其放於前，何者在後？何者求之？放者一心也，求者又一心也。以心求心，所爲「憧憧往來，朋從爾思」，秖益亂耳，況能有存耶？故欲心之勿蔽，莫若寡欲；寡欲，莫若主一。

論學書[1]

格物之義，以物爲心意之所着。兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以爲人心與天地萬物爲體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣，故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。於物若以爲心意之著見，恐不免有外物之疾。《與陽明》。

[1] 賈本、莫本題作「甘泉論學書」。

學無難易，要在察見天理，知天之所爲如是，涵養變化氣質以至光大爾，非杜撰以相罔也。於夫子川上之嘆，子思鳶魚之說，及《易》大人者天地合德處見之，若非一理同體，何以云然？故見此者，謂之見《易》；知此者，謂之知道。是皆發見於日用事物之間，流行不息，百姓日用不知，要在學者察識之耳。涵養此知識，要在主敬，無間動靜也。《寄王純甫》。

學者之病，全在三截兩截，不成片段。靜坐時自靜坐，讀書時又自讀書，酬應時又自酬應，如人身血氣不通，安得長進？元來只是敬上理會未透，故未有得力處，又或以內外爲二而離之。吾人切要，只於執事敬用功，自獨處以至讀書酬應，無非此意，一以貫之，内外上下莫非此理，更有何事？吾儒開物成務之學，異于佛、老者，此也。《答徐日仁》。

上下四方之宇，古今往來之宙，宇宙間只是一氣充塞流行，與道爲體，何莫非有？何空之云？雖天地弊壞，人物消盡，而此氣此道亦未嘗亡，則未嘗空也。《寄陽明》。

古之論學，未有以靜爲言者，以靜爲言者，皆禪也。故孔門之教，皆欲事上求仁，動靜着力。何者？靜不可以致力，纔致力即已非靜矣。故《論語》曰「執事敬」，《易》曰「敬以直内，義以方外」，《中庸》「戒慎恐懼」「慎獨」，皆動以致其力之方也。何者？靜不可見，苟求之靜焉，駸駸乎入於荒忽寂滅之中矣。故善學者，必令動靜一於敬，敬立而動靜渾矣，此合内外之道也。《答余督學》。

從事學問，則心不外馳，即所以求放心。如子夏博學篤志，切問近思，仁在其中

者。非謂學問之外，而別求心於虛無也。《答仲鶡》。

心存則有主，有主則物不入，不入則血氣矜忿窒礙之病皆不爲之害矣。大抵至緊要處，在「執事敬」一句，若能於此得力，如樹根着土，則風雨雷霆莫非發生。此心有主，則書册山水酬應，皆吾致力涵養之地，而血氣矜忿窒礙，久將自消融矣。

涵養須用敬，進學在致知，如車兩輪。夫車兩輪，同一車也，行則俱行，豈容有二？而謂有二者，非知程學者也。鄙見以爲，如人行路，足目一時俱到，涵養進學，豈容有二？自一念之微，以至於事爲講習之際，涵養致知，一時俱到，[1]乃爲善學也。故程子曰：「學在知所有，養所有。」

朱元晦初見延平，甚愛程子渾然同體之說。延平語云：「要見理一處却不難，只分殊處却難。又是一場鍛鍊也。」愚以爲，未知分殊，則亦未知理一也；未知理一，亦未必知分殊也，二者同體故也。「敬以直内，義以方外」，所以體夫此也。敬義無内外也，皆心也，而云内外者，爲直方言之耳。以上《答陳惟浚》。

「執事敬」，最是切要，徹上徹下，一了百了，致知涵養，此其地也。所謂致知涵養者，察見天理而存之也，非二事也。《答鄧瞻兄弟》。

明道所言「存久自明，何待窮索」，須知所存者何事，乃有實地。首言「識得此意，以誠敬存之」，知而存也。又言「存久自明」，存而知也。知行交進，所知所存皆是一物。其終又云「體之而樂，亦不患不能

[1]「俱到」，賈本、莫本作「並在」。

守」，大段要見得這頭腦親切，存之自不費力耳。《答方西樵》。

夫學不過知行，知行不可離，又不可混。《說命》曰：「學於古訓乃有獲。」知之非艱，行之唯艱。《中庸》必先學問思辨，而後篤行。《論語》先博文而後約禮。《孟子》知性而後養性。「始條理者，知之事；終條理者，聖之事。」程子知所有而養所有，先識仁而以誠敬存之。若僕之愚見，則於聖賢常格內尋下手，庶有自得處。故隨處體認天理而涵養之，則知行並進矣。《答顧箬溪》。

道無內外，內外一道也。心無動靜，動靜一心也。故知動靜之皆心，則內外一。內外一，又何往而非道？合內外，混動靜，則澄然無事而後能止。故《易》曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」止之道也。夫「不獲其身」，必有獲也；「不見其人」，必有見也，言有主也，夫然後能止。《復王宜學》。

夫所謂支離者，二之之謂也。非徒逐外而忘內謂之支離，是內而非外者亦謂之支離，過猶不及耳。必體用一原，顯微無間，一以貫之，乃可免此。《答陽明》。

夫學以立志爲先，以知本爲要。不知本而能立志者，未之有也；立志而不知本者，有之矣，非真志也。志立而知本焉，其于聖學思過半矣。夫學問思辨，所以知本也。知本則志立，志立則心不放，心不放則性可復，性復則分定，分定則於憂怒之來無所累于心性，無累斯無事矣。苟無其本，乃憧憧乎放心之求，是放者一心，求之者又一心也，則情熾而益鑿其性，性鑿則憂怒之累無窮矣。《答鄭啓範》。

格者，至也，即「格於文祖」，「有苗之

格」。物者，天理也，即言有物，「舜明於庶物」之物，即道也。格即造詣之義，格物者，即造道也。知行並進，學問思辨行，所以造道也。故讀書、親師友、酬應，隨時隨處皆求體認天理而涵養之，無非造道之功。誠、正、修工夫，皆于格物上用，家國天下，皆即此擴充，無兩段工夫，此即所謂「止至善」。嘗謂止至善，則明德、親民皆了者，此也。如此方可講知至。孟子「深造以道」，即格物之謂也；「自得之」，即知至之謂也；「居安」、「資深」、「逢源」，即修齊治平之謂也。《答陽明》。

夫至虛者心也，非性之體也。性無虛實，説甚靈耀？心具生理，故謂之性；性觸物而發，故謂之情；發而中正，故謂之真情，否則僞矣。道也者，中正之理也，其情發於人倫日用，不失其中正焉，則道矣。勿忘勿助其間，則中正處也，此正情復性之道也。《復鄭啓範》。

謹獨格物，其實一也。格物者，至其理也。學問思辨行，所以至之也，是謂以身至之也。所謂窮理者，如是也。近而心身，遠而天下；暫而一日，久而一世，只是格物一事而已。格物云者，體認天理而存之也。《答陳宗亨》。

所云主一，是主一個中，與主一是主天理之説相類。然主一，便是無一物，若主中主天理，則又多了中與天理，即是二矣。但主一則中與天理自在其中矣。《答鄧恪昭》。

明德新民，全在止至善上用功。知止能得，即是知行合一，乃止至善之功。「古之欲明明德」一節，反復推到格物上，意心身都來格物上用功。上文「知止定安」，即其功也。家國天下皆在內，元是一段工夫，

合外内之道，更無七段八段。格物者，即至其理也，意心身與家國天下隨處體認天理也。所謂至者，意心身至之也，世以想像記誦爲窮理者遠矣。《寄陳惟浚》。

集者，如虚集之集，能主敬，則衆善歸焉。勿忘勿助，敬之謂也，故曰「敬者德之聚也」。此即精一工夫。若尋常所謂集者，乃於事事上集，無乃義襲耶？此内外之辨也。然能主敬，則事事無不在矣。今更無别法，只于勿忘勿助之間調停爲緊要耳。《答問集義》。

本末只是一氣擴充，此生意在心爲明德，在事爲親民，非謂静坐而明德，及長然後應事以親民也。一日之間，開眼便是應事，即親民。自宋來儒者多分兩段，以此多陷支離。自少而長，豈有不應事者？應事而爲枝葉，皆是一氣擴充。《答陳康涯》。

天地至虚而已，虚則動静皆虚，故能合一，恐未可以至静言。

虚實同體也，佛氏岐而二之，已不識性，且求去根塵，非得真虚也。世儒以佛氏爲虚無，烏足以及此？

格物即止至善也，聖賢非有二事。自意心身至家國天下，無非隨處體認天理，體認天理即格物也。蓋自一念之微，以至事爲之著，無非用力處也。陽明格物之説，以爲正念頭，既於後面正心之説爲贅，又況如佛、老之學，皆自以爲正念頭矣。因無學問思辨行之功，隨處體認之實，遂併與其所謂正者一齊錯了。以上《答王宜學》。

陽明謂隨處體認天理，是求於外。若然，則告子義外之説爲是，而孟子「長之者義乎」之説爲非，孔子「執事敬」之教爲欺我矣。程子所謂「體用一原，顯微無間」，格物

是也，更無內外。蓋陽明與吾看心不同，吾之所爲心者，體萬物而不遺者也，故無內外；陽明之所謂心者，指腔子裏而爲言者也，故以吾之說爲外。（答楊少默）。

以隨處體認爲求之于外者，非也。心與事應，然後天理見焉。天理非在外也，特因事之來隨感而應耳。故事物之來，體之者心也。心得中正，則天理矣。人與天地萬物一體，宇宙內即與人不是二物，故宇宙內無一事一物合是人少得底。

云「敬者心在于事而不放之謂」，❶此恐未盡。程子云「主一之謂敬」，主一者，心中無有一物也，故云一，若有一物則二矣。勿忘勿助之間，乃是一。今云「心在于是而不放」，謂之勿忘則可矣，恐不能不滯于此事，則不能不助也，可謂之敬乎？

程子曰：「格者，至也；物者，理也。至其理乃格物也。」故古本以修身說格物。今云「格物者，事當於理之謂也」，不若云「隨處體認天理」之盡也。體認兼知行也。當於理，是格物後事，故曰「格物而後知至」，云「敬而後當於理」，敬是格物工夫也。

聖賢之學，元無靜存動察相對，只是一段工夫，凡所用功，皆是動處。蓋動以養其靜，靜處不可着力，才着力，便是動矣。至伊川乃有靜坐之說，又別開一個門面。故僕誌先師云：「孔門之後，若更一門。」蓋見此也。

勿忘勿助，只是說一個敬字。忘、助皆非心之本體，此是心學最精密處，不容一毫人力，故先師又發出自然之說，至矣。來諭忘助二字，乃分開看，區區會程子之意，只

❶「事」，賈本、莫本作「是」。

作一時一段看。蓋勿忘勿助之間，只是中正處也。學者下手，須要理會自然工夫，不須疑其爲聖人熟後事而姑爲他求。蓋聖學只此一個路頭，更無別個路頭，若尋別路，終枉了一生也。《答聶文蔚》。

明道「看喜怒哀樂未發前作何氣象」，延平「默坐澄心，體認天理」，象山「在人情事變上用工夫」。三先生之言，各有所爲而發。合而觀之，合一用功乃盡也。所謂隨處體認天理者，隨未發已發，隨動隨靜，蓋動靜皆吾心之本體，體用一原故也。若謂靜未發爲本體，而外已發而動以爲言，恐亦岐而二之也。《答孟津》。

石翁「名節道之藩籬」者，云藩籬耳，非即道也。若謂即道，然則東漢之名節，晨門荷蕢之高尚，皆爲得道耶？蓋無其本也。《答王順渠》。

天理二字，聖賢大頭腦處，若能隨處體認，真見得，則日用間參前倚衡，無非此體，在人涵養以有之於己耳。《上白沙先生》。

兩承手教，格物之論，足仞至愛。然僕終有疑者，疑而不辨之，則不可；欲辨之，亦不可。不辨之，則此學終不一，而朋友見責。王宜學則曰：「講求至當之歸，先生責也。」方叔賢則亦曰：「非先生辨之，而誰也？」❶辨之，則稍以兄喜同而惡異，是己而忽人。是己而忽人，則己自聖而人言遠矣，而陽明豈其然乎？乃不自外而僭辨之。蓋兄之格物之說，有不敢信者四：自古聖賢之學皆以天理爲頭腦，以知行爲工夫。兄之訓格爲正，訓物爲念頭之發，則下文誠意之意，即念頭之發也，正心之正，即格也，

❶「而」，賈本、莫本作「其」。

於文義不亦重複矣乎？❶其不可一也。又於上文知止能得爲無承，於古本下節以修身説格致爲無取，其不可二也。兄之格物云「正念頭也」，則念頭之正否亦未可據，如釋、老之虛無，則曰「應無所住而生其心」，無諸相，無根塵」，亦自以爲正矣。楊、墨之時，皆以爲聖矣，豈自以爲不正而安之？以其無學問之功，而不知所謂正者，乃邪而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也。夷、惠、伊尹，孟子亦以爲聖矣，而流於隘與不恭，而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓，徒正念頭，其不可者三也。論學之最始者，則《説命》曰：「學於古訓乃有獲。」《周書》則曰：「學古入官。」舜命禹則曰：「惟精惟一。」顔子述孔子之教則曰：「博文約禮。」孔子告哀公則曰：「學問思辨篤行。」其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之説，徒正念頭，則孔子止曰「德之不修」可矣，而又曰「學之不講」何耶？止曰「默而識之」可矣，而又曰「學而不厭」何耶？又曰「信而好古敏求」者何耶？子思止曰「尊德性」可矣，而又曰「道問學」者何耶？所講所學，所好所求者，何耶？其不可者四也。考之本章既如此，稽之往聖又如彼。吾兄確然自信，而欲人以必從，且謂「聖人復起不能易」者，豈兄之明有不及此，蓋必有蔽之者耳。若僕之鄙説，似有可采者五：訓格物爲至其理，始雖自得，然稽之程子之書，爲先得同然，一也。考之章首「止至善」，即此也。上文「知止能得」，爲知行並進，至理工夫，二也。考之古本，下文以

❶「文義」，原作「義文」，據賈本、莫本改。

修身申格致，爲於學者極有力，三也。《大學》曰「致知在格物」，程子則曰「致知在所養，養知在寡欲」，以涵養寡欲訓格物，正合古本以修身申格物之旨爲無疑，四也。以格物兼知行，其於自古聖訓「學問思辨篤行」也，「精一」也，「博約」也，「學古」、「好古」、「信古」也，「修德講學」也，「默識」、「學不厭」也，「尊德性」、「道問學」也，「始終條理」也，「知言養氣」也，千聖千賢之教爲不謬，五也。五者可信，而吾兄一不省焉。❶豈兄之明有不及此，蓋必有蔽之者耳。僕之所以訓「格者至其理也」，至其理云者，體認天理也，體認天理云者，兼知行合内外言之也。天理無内外也。陳世傑書報吾兄疑僕「隨處體認天理」之説爲求於外，若然，不幾於義外之説乎？求即無内外也。吾之所謂「隨處」云者，隨心隨意、隨身隨家、隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳，一耳。寂則廓然大公，感則物來順應，所寂所感不同，而皆不離於吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也，而謂求之外，可乎？致知云者，蓋知此實體也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人爲氣習所蔽，故生而蒙，長而不學則愚。故「學問思辨篤行」諸訓，所以破其愚，去其蔽，警發其良知良能者耳，非有加也，故無所用其絲毫人力也。如人之夢寐，人能喚之惺耳，非有外與之惺也。故格物則無事矣，大學之事畢矣。若徒守其心而無學問思辨篤行之功，則恐無所警發，雖似正實邪，下則爲老、佛、楊、墨，上則爲夷、惠、伊尹也。何者？昔曾參芸瓜，誤斷

❶「一」，賈本、莫本作「亦」。

其根，父建大杖擊之，死而復甦。曾子以爲無所逃于父爲正矣。孔子乃曰「小杖受，大杖逃」，乃天理矣。一事出入之間，天人判焉，其不可講學乎？詰之者則曰：「孔子又何所學？心焉耳矣。」殊不知孔子至聖也，天理之極致也，仁熟義精也，然必七十乃「從心所欲不踰矩」。人不學，則老死于愚耳矣。若兄之聰明，非人所及，固不敢測。然孔子亦嘗以學自力，以不學自憂矣。今吾兄望高位崇，其天下之士所望風而從者也，故術不可不慎，教不可不中正，兄其圖之！兄其圖之！則斯道可興，此學可明矣。若兄今日之教，僕非不知也，僕乃嘗迷方之人也。且僕獲交於兄，十有七年矣，受愛於兄，亦可謂深矣。嘗愧有懷而不盡吐，將爲老兄之罪人，天下後世之歸咎。乃不自揣其分，傾倒言之，若稍有可采，乞一俯察；若其謬妄，宜擯斥之。吾今可以默矣。❶《答陽明論格物》。

語錄

衡問：「舜之用中，與回之擇中庸，莫亦是就自己心上斟酌調停，融合人心天理否？」先生曰：「用中、擇中庸，與允執厥中，皆在心上，若外心性，何處討中？事至物來，斟酌調停者誰耶？事物又不曾帶得中來。故自堯、舜至孔、顏，皆是心學。」

盤問「日用切要工夫」。道通曰：「先生之教，惟立志、煎銷習心、體認天理之三言者最爲切要，然亦只是一事。每令盤體驗而熟察之，久而未得其所以合一之義，敢

❶「矣」下，賈本、莫本有「謹啓」二字。

請明示。」先生曰：「此只是一事，天理是一大頭腦，千聖千賢共此頭腦，終日終身只是此一大事，更無別事，立志者，立乎此而已。體認是工夫以求得乎此者，煎銷習心以去其害此者。心只是一個好心，本來天理完完全全，不待外求，顧人立志與否耳。孔子十五志於學，即志乎此也。此志一立，三十、四十、五十、六十、七十，直至不踰矩，皆是此志，變化貫通，只是一志。志如草木之根，具生意也。體認天理，如培灌此根；煎銷習心，如去草以護此根。貫通只是一事。」

心問：「如何可以達天德？」道通云：「只體認天理之功，一內外，兼動靜，徹始終，一息不容少懈，可以達天德矣。」

盤亦問：「何謂天德？何謂王道？」道通謂：「君且理會慎獨工夫來，❶敢問慎獨之與體認天理，果若是同與？」先生曰：「體認天理與謹獨，其工夫俱同。獨者，獨知之理，若以爲獨知之地，則或有時而非中正矣。故獨者，天理也。此理惟己自知之，不但暗室屋漏，日用酬應皆然。慎者，所以體認乎此而已。若如是有得，便是天德，便即王道，體用一原也。」

一友問：「何謂天理？」衡答曰：「能戒慎恐懼者，天理也。」友云：「戒慎恐懼是工夫。」衡曰：「不有工夫，如何得見天理？故戒慎恐懼者，工夫也；能戒慎恐懼者，天理之萌動也。循此戒慎恐懼之心，勿忘勿助而認之，則天理見矣。孰焉如堯之兢兢，舜之業業，文王之翼翼，即無往而非天理也。故雖謂戒慎恐懼爲天理可也。今或不

❶「且」，原作「亦」，據賈本、莫本改。

實下戒愼不睹、恐懼不聞之功，而直欲窺天理，是之謂先獲後難，無事而正，即此便是私意遮蔽，烏乎得見天理耶？」先生曰：「戒愼恐懼是工夫，所不睹不聞是天理，工夫所以體認此天理也，無此工夫，焉見天理？」

舜臣問：「正應事時，操存此心，在身上作主宰，隨處體認吾心身天理。真知覺得吾心身生生之理氣，所以與天地宇宙生生之理氣脗合爲一體者，流動于腔子，形見于四體，被及於人物。遇父子，則此生生天理爲親；遇君臣，則此生生天理爲義；遇師弟，則此生生天理爲敬；遇兄弟，則此生生天理爲序；遇夫婦，則此生生天理爲別；遇朋友，則此生生天理爲信；在處常，則此生生天理爲經；在處變，則此生生天理爲權。以至家國天下，華戎四表，涖官行法，班朝治軍，萬事萬物，遠近巨細，無往而非吾心身生生之理氣。根本于中而發見於外，名雖有異而只是一個生生理氣，隨感隨應，散殊見分焉耳，而實非有二也。即此便是義以方外之功，即此便是物來順應之道，而所以行天下之達道者在是焉。愚見如此，未審是否？」先生曰：「如此推得好，自『隨處體認』以下，至『實非有二也』，皆是。可見未應事時只一理，及應事時纔萬殊。《中庸》所謂『溥博淵泉而時出之』，正爲此。後儒都不知不信，若大公順應，敬直義方，皆合一道理。宜通上章細玩之，體用一原。」

一友問：「察見天理，恐言於初學難爲下手。」衡答曰：「夫子之說科也，中道而立，能者從之。天理二字，是就人所元有者指出，以爲學者立的耳。使人誠有志于此，而日加體認之功，便須有見。若其不能見

者，不是志欠真切，便是習心障蔽。知是志欠真切，只須責志；知爲習心障蔽，亦只責志，❶即習心便消而天理見矣。」先生曰：「天理二字，人人固有，非由外鑠，不爲堯存，不爲桀亡。故人皆可以爲堯、舜，途之人可以爲禹者，同有此耳。故途之人之心，即禹之心；禹之心，即堯、舜之心。總是一心，更無二心，蓋天地一而已矣。《記》云：『人者，天地之心也。』天地古今宇宙内，只同此一個心，豈有二乎？初學之與聖人同此心，同此一個天理，雖欲强無之，又不得。有時見孺子入井，見餓殍，過宗廟，到墟墓，見君子，與夫夜氣之息，平旦之氣不知不覺萌動出來，遏他又遏不得。有時志不立，習心蔽障，又忽不見了。此時節，蓋心不存故也。心若存時，自爾見前。唐人詩『亦有理到處，終日覓不得』，『有時還自來，須要得其門』，所謂門者，勿忘勿助之間，便是中門也。得此中門，不患不見宗廟之美、百官之富。責志去習心是矣，先須要求此中門。」

一友患天理難見。衡對曰：「須于心目之間求之。天理有何形影？只是這些虚靈意思平鋪著在，不容你增得一毫，減得一毫，輕一毫不得，重一毫不得，前一步不得，却一步不得，須是自家理會。」先生曰：「看得儘好，不增不減，不輕不重，不前不却，便是中正。心中正時，天理自見。難見者，在於心上工夫未中正也。但謂『天理有何形影』，是矣。又謂『只是這些虚靈意思平鋪著在』，恐便有以心爲天理之患，以知覺爲性之病，不可不仔細察。釋氏以心之知覺爲性，故云『蠢動含靈莫非佛性』，而不

❶「只」，原作「是」，據賈本、莫本改。

知心之生理乃性也。『平鋪』二字無病。」

孚先問：「戒慎不睹，恐懼不聞，敬也，所謂『必有事焉』者也。勿助勿忘，是調停平等之法，敬之方也。譬之内丹焉。不覩不聞，其丹也；戒慎恐懼，以火養丹也；勿助勿忘，所謂文武火候。然否？」先生曰：「此段看得極好，須要知所謂其所不睹、其所不聞者何物事，此即道家所謂真種子也。故其詩云：『鼎内若無真種子，如將水火煮空鐺。』試看吾儒真種子安在，尋得見時便好下文武火也。勉之！勉之！」

衝嘗與仲木、伯載言學，因指鷄母爲喻云：「鷄母抱卵時，全體精神都只在這幾卵上，到得精神用足後，自化出許多鷄雛來。吾人於天地間萬事萬化，都只根源此心，精神之運用何如耳。」吕、陸以爲然。一友云：「説雞母精神都在卵上，恐猶爲兩事也。」此又能輔衝言所不逮者。先生曰：「雞卵之譬，一切用功，正要如此接續。許大文王只是『緝熙敬止』。雞抱卵，少間斷，則這卵便毈了。然必這卵元有種子方可，若無種的卵將來抱，❶抱之雖勤，亦毈了。學者須識種子，方不枉了工夫。何謂種子？即吾此心中這一點生理，便是靈骨子也。今人動不動只説涵養，若不知此生理，徒涵養個甚物？釋氏爲不識此種子，故以理爲障，要空要滅，又焉得變化？人若不信聖可爲，請看無種子鷄卵，如何抱得成雛子？皮毛骨血形體全具，出殼來都是一團仁意，可以人而不如鳥乎？精神在卵内，不在抱之者。或人之言亦不可廢也。明道先生言『學者須先識仁』。」

❶「抱」，原無，據賈本、莫本補。

衡問儒、釋之辨。先生曰：「子可謂切問矣。孟子之學，知言養氣，首欲知詖淫邪遯之害心，蓋此是第一步生死頭路也。往年曾與一友辨此，渠云：『天理二字，不是校仙勘佛得來。』吾自此遂不復講。吾意謂天理正要在此岐路上辨，辨了便可泰然行去，不至差毫釐而謬千里也。儒者在察天理，佛者反以天理爲障。聖人之學，至大至公；釋者之學，至私至小。大小公私，足以辨之矣。昨潘稽勳、石武選亦嘗問此，吾應之曰：『聖人以天地萬物爲體，既以身在天地萬物內，❶何等廓然大公，焉得一毫私意？凡私皆從一身上起念，聖人自無此念，自無意必固我之私。若佛者，務去六根六塵，根塵指耳目口鼻等爲言，然皆天之所以與我，不能無者，而務去之，即己一身亦奈何不得。不免有意必固我之私，猶强謂之無我耳，何等私小！』」二子聞言，即悟歎：『今日乃知如此，先正未嘗言到。』」

或問：「學貴煎銷習心。心之習也，豈其固有之污歟？」曰：「非固有也，形而後有者也，外鑠而中受之也。如秦人之悍也，楚人之詐也，心之習于風氣者也。處富而鄙吝，與處約而好侈靡者，心之習于居養者也。故曰『性相近也，習相遠也』。煎銷也者，鍊金之名也。金之精也，有污於鉛者，有污於銅者，有污於糞土之侵蝕者，非鍊之不可去也。故金必百煉而後精，心必百煉而後明。」先生曰：「此説得之。認得本體，便知習心，習心去而本體完全矣。不是將本體來換了習心，本體元自在，習心蔽之，

❶「既以身在天地萬物內」，賈本、莫本作「即以身當天地萬物看」。

故若不見耳。不然，見赤子入井，便如何形發出來？故煎銷習心，便是體認天理工夫。到見得天理時，習心便退聽。如煎銷鉛銅，便是煉金，然必須就爐錘，乃得煉之之功。今之外事以求靜者，如置金于密室，不就爐錘，雖千萬年，也只依舊是頑雜的金。」

衝謂：❶「未發之中，唯聖人可說得，若是聖人而下，都是致和底工夫。然所謂和者，不戾于中之謂，乃是就情上體貼此中出來。中立而和生也，到得中常在時，雖併謂之致中和，亦可也。然否？」先生曰：「道通所謂『情上體貼此中出來』一句，與『中立而和生』皆是，其餘未精。致中和乃修道立教之功用，道至中和極矣，更又何致耶？若以未發之中爲聖人分上，致和工夫爲聖人而下學者分上，則又欠明了。所不睹不聞，即未發之中也，道之體也。學者須先察識此體，而戒慎恐懼以養之，所謂養其中也，中立而和生焉。若謂自然而中，則惟聖可能也。若工夫，則正是學者本源緊要處，動以養其靜。道通徒見戒慎恐懼字，以爲致和耳。」

或有認思慮寧靜時爲天理，❷爲無我，爲天地萬物一體，爲鳶飛魚躍，爲活潑潑地，自以爲灑然者，因言：「遇動輒不同，何也？」衝應之曰：「譬之行舟，若這個舟風恬浪靜時，或將就行得；若遇狂風迭浪，便去不得也。要去，須得柁柄在手。故學莫先于立主宰，若無主宰，便能胸中無他閒思

❶「謂」，莫本作「問」。

❷「有」，賈本、莫本作「問」。

雜想，❶亦只討得個清虛一大氣象，安得爲天理？安可便說鳶飛魚躍？程明道先生嘗言：『鳶飛戾天，魚躍于淵，與必有事焉而勿正意同。』昔聰明如文公，直到晚年，纔認得明道此意。未知這必有事焉是何事？」❷先生曰：「天理亦不難見，亦不易見，要須切己實用，必有事焉而勿正工夫，乃可真見，都是鳶飛魚躍，不然亦只是說也。」

衡謂：❸「初學之士，還須令靜坐息思慮，漸教以立志。體認天理，煎銷習心，及漸令事上磨鍊。衡嘗歷歷以此接引人，多見其益。動靜固宜合一用工，但靜中爲力較易。蓋人資質不同，及其功用純雜亦異，須是因才成就，隨時點化，不可拘執一方也。然雖千方百計，總是引歸天理上來，此則不可易。正猶母雞抱卵，須是我底精神合併他底精神一例用，方得。如何？」先生曰：「靜坐，程門有此傳授。伊川見人靜坐，便歎其善學。然此不是常理。日往月來，一寒一暑，都是自然常理流行，豈分動靜難易？若不察見天理，隨他入關入定，三年九年，與天理何干？若見得天理，則耕田鑿井，百官萬物，金革百萬之衆也，只是自然天理流行。孔門之教『居處恭，執事敬，與人忠』，黄門毛式之云：『此是隨處體認天理。』甚看得好。無事時，不得不居處恭，即是靜坐也。有執事與人時，如何只要靜坐？使此教大行，則天下皆靜坐，如之何其可也？明道終日端坐，如泥塑人，及

---

❶「中」，原爲墨丁，據賈本、莫本補。

❷「這」，賈本、莫本作「道」。

❸「衡謂」，賈本作「衡切謂」，莫本作「又問曰衡切謂」。賈本、莫本都與上則合爲一則。

其接人，渾是一團和氣，何等自然！」

「昨日孚先以長至在邇，❶作飯會，席間因講『復其見天地之心』。衡謂諸友云：『人心本自坦坦平平，即所謂天地之心，不待復而後見也。聖人見人多迷而不復，恐其滅絶天理，不得已而又就其復處指點出來，欲令人便循著擴充將去也。吾輩若能守得平坦之心常在，即不消言復，只怕無端又生出別念來耳。故顔子克己只是不容他軀殼上起念。』諸友以爲然。如何？」先生曰：「冬至一陽初動，所爲來復時也。天地之心何時不在？特於初動時見耳。❷人心一念萌動，即是初心，無有不善，如孟子乍見孺子將入於井，便有怵惕惻隱之心，乍見處，亦是初心復時也。人之良心何嘗不在？特於初動時見耳。若到納交要譽惡其聲時，便不是本來初心了。故孟子欲人就于初動處擴充涵養，以保四海。若識得此一點初心真心，便是天理。由此平平坦坦持養將去可也。若夫『不消言復』一語，恐未是初學者事，雖顔子亦未如此道。❸顔子猶不遠復，毋高論，要力行實地，有益耳。」

潘稽勳講：「天理須在體認上求見，舍體認，何由得見天理也？」衡對曰：「然。天理固亦常常發見，但人心逐外去了，便不見，所以要體認。纔體認，便心存；心存，便見天理，故曰『不能反躬，天理滅矣』。又曰『復其見天地之心』。體認是反躬而復也。天地之心即我之心，生生不已，更無一

❶「昨日」，原作「日昨」，據賈本、莫本改。
❷「初動」，原作「動物」，據莫本改。
❸「如」，賈本、莫本作「知」。

毫私意參雜其間，此便是無我，便見與天地萬物共是一體，何等廣大高明！認得這個意思常見在，而乾乾不息以存之，這纔是欛柄在手，所謂其幾在我也。到那時，恰所謂開闔從方便，乾坤在此間也。宇宙內事千變萬化，總根源于此，其妙殆有不可言者，然只是一個熟，如何？」先生曰：「此節所問所答皆是，然要用功實見得，方有益。中間云『纔體認，便心存；心存，便見天理』，不若『心存得其中正時，便見天理』也。如此體認工夫，尤更直截。其後云云，待見天理後，便見得親切也。」

陳子才問：「先生常言，見得天理，方見得人欲，如何？」衡謂：「才體認，便見得天理，亦便見得人欲。蓋體認是天理萌動，人心得主宰時也，有主宰，便見人欲。文王緝熙，只體認不已，便接續光明去，便容不得一毫人欲，此便是敬止。從此到至善，只一條直路。因竊自歎曰：『明見得這條路在前面，還只不肯走，病果安在耶？』願賜鞭策。」先生曰：「文王『緝熙敬止』，便是止至善，便是體認天理工夫。若見得時，李延平所謂一毫私意亦退聽也。豈不便見得人欲乎？若人之酒醒，便知是醉也。若謂明見得這條路在前面，如何不肯走？或是未曾上路也，又何遲迴顧慮？無乃見之未明，或有病根，如憂貧之類在內爲累故耶？若欲見之明，行之果，須是將習心打破兩層三層，乃可向往也。」

一友語經哲曰：「須無事時『敬以直內』，遇有事方能『義以方外』。」經哲曰：「恐分不得有事無事。聖人心事，內直則外自方，學者恐義以方外事亦是做敬以直內工夫，與修辭立誠亦是做忠信進德工夫，纔

見得心事合一也。先生隨處體認天理之訓，盡此二句之意，便見打透明白。❶不知是否？」先生曰：「隨處體認天理，兼此二句包了，便是合內外之道。敬以包乎義，義以存乎敬，分明不是兩事。先儒未嘗說破，予一向合看。如此見得《遺書》中謂『釋氏敬以直內則有之，義以方外則無有』，決非程子語也。吾子看到此，難得。」

一友問：「明道先生言『天理二字，却是自家體貼出來』。今見朋友中，開口便說天理，某却疑先生教人要察見天理者，亦是人自家體貼乎此耳，非謂必欲人圖寫個天理與人看也。如何？」衝對曰：「誠然！誠然！天理何嘗有定形，只是個未發之中。中亦何嘗有定體，人但常以心求中正爲主意，隨時隨事體認斟酌，調習此心常合于中正，此便是隨處皆天理也。《康誥》所謂『作稽中德』，亦是如此。求也自求，見也自見，得也自得，他人不能與其力，便是見得，亦不能圖寫與人看。雖然，說工夫處，却不能瞞得人也。未知是否？」先生曰：「天理只是自家體認，說便不濟事。然天理亦從何處說得？可說者，路頭耳，若連路頭也不說，便如何去體認？其全不說者，恐是未嘗加體認工夫，如未曾行上路的人，更無疑問也。所云『心求中正，便是天理』，良是。然亦須達得天理乃可，中正而不達天理者有之矣，釋氏『應無所住而生其心』是也，何曾達得天理？」

若愚問：「《中庸》『尊德性、道問學』一章，朱子以『存心』、『致知』言之，而未至力行者，厥義維何？幸夫子教之。」先生曰：

❶「便」，賈本、莫本作「更」。

「後世儒者，認行字別了，皆以施爲班布者爲行，殊不知行在一念之間耳。自一念之存存，以至于事爲之施布，皆行也。且事爲施布，豈非一念爲之乎？所謂存心即行也。」

若愚問：「天理，心之主也；人欲，心之賊也。一心之微，衆欲交攻，日侵月蝕，賊漸內據，主反退聽，旦晝所爲，時或發見，殆亦杯水於輿薪之火耳，如弗勝何？今欲反其故，復其真，主者主之，賊者賊之，如之何其用力也？幸夫子教之。」先生曰：「這個天理真主未嘗亡，特爲賊所蔽惑耳，觀其時或發見可知矣。體認天理，則真主常在，而賊自退聽，不是外邊旋尋討主入室來，又不是逐出賊使主可復也。只頃刻一念正，即主翁便惺，便不爲賊惑耳。二者常相爲消長。」

問：「劉子曰『民受天地之中以生』，性之所以立也。子思曰『中者，天下之大本』，用之所以行也。體用一原，顯微無間，學者從事于勿助勿忘之間，而有得夫無聲無臭之旨，則日用應酬莫非此中，發見流行之妙，不啻執規矩以爲方圓，蓋曲當也。然堯、舜允執之中，孟子無權之中，似就事物上說，故後世有求中于外者，不知危精微一皆心上工夫，而權之一字又人心斟酌運量之妙。以中乎不中者，則既以反其本矣，舍此不講，而徒于事物上每每尋個恰好底道理，雖其行之無過不及，而固已入于義外之說，恐終亦不免于執一而已矣。臆見如此，未知何如？」先生曰：「聖人之學，皆是心學，所謂心者，非偏指腔子裏、方寸內，與事爲對者也，無事而非心也。堯、舜允執厥中，非獨以事言，乃心事合一。允執云者，

脗合於心，與心爲一，非執之於外也。所謂權者，亦心也，廉伯所云『斟酌運量之本』是也。若能於事物上察見自然天理，平時涵養，由中正出，即由仁義行之學，何有不可？若平時無存養工夫，只到事來面前纔思尋討道理，即是行仁義必信必果之學，即是義外，即是義襲而取之者也。誠僞王霸之分，正在於此。」

問：❶「《中庸》『不睹不聞』，與《詩》『無聲無臭』之旨，何以異？天理本無形聲可以擬議，❷但只恁地看，恐墮于無。若于無中想出一個不睹不聞景象，則亦滯于有矣。無即佛氏之所謂空，有即其所謂相也，二者皆非也。然則不無而無，不有而有，其心之本體乎？其在勿助勿忘之間乎？近來見得如是，幸夫子明以教我。」先生曰：「此事正要理會，廉伯能以疑問知，是善理會矣。在人爲不睹不聞，在天爲無聲無臭，其實一也。如舊說不睹不聞，無聲無臭，却墮于虚無而不自知矣。然於『不睹不聞』而必曰『其所』，是有實體也；於『無聲無臭』而必曰『上天之載』，是有實迹也，何墮于無？這個不睹不聞之實體，程子所謂『亦無有處有，亦無無處無』，乃心之本體不落有無者也，須于勿助勿忘之間見之，要善體認。吾于《中庸測難》已說破，惟諸君于心得中正時，識取本體，自然見前，何容想像？」

奉謂：「孟子所謂『持其志，毋暴其氣』者，亦無本末之分，不過欲人存中以應外，制外以養中耳，使知合觀並用之功也。公

❶「問」，賈本、莫本作「敢問」。
❷「擬議」，原作「議擬」，據賈本、莫本改。

孫丑疑而問者，❶未達乎此而已矣。」先生曰：「志氣不是兩物，志即氣之精靈處，志之所至，氣亦至焉，故持志即毋暴氣，都一齊管攝。如志欲手持則持，志欲足行則行，豈不內外一致？存中應外，固是，制外之心，非由中乎？不必分內外。」

清問：「昨日坐中一友，❷言夜睡不着，先生謂其未曾體認天理，故睡不着。清因舉蔡季通先睡心，後睡眼，文公以爲『古今未發之妙』言之，先生不以爲然。豈以其歧心目爲二理耶？」先生曰：「吾意不以爲然者，非以歧心目爲二理也。只先着一個睡字，便是安排。事事亦復如是。所謂體認天理者，亦非想像，想像亦便是安排。心中無事，天理自見，無事便自睡得着，何意何必？」

「毛式之日來工夫儘切身，衡家居全得此友往來商確耳。但渠銖較寸量，念頭尚未肯放下，多病，精神不足，可惜也。願先生療以一言，渠若見得完全，却會守得牢固。」先生曰：「毛君素篤信吾學，隨處體認天理，此吾之中和湯也。服得時，即百病之邪自然立地退聽，常常服之，則百病不生，而滿身氣體中和矣，何待手勞脚攘，銖較寸量乎？此心天理，譬之衡尺，衡尺不動，而銖銖寸寸，自分自付，而衡尺不與焉。舜之所以無爲而天下治者，此也。此劑中和湯，自堯、舜以來，治病皆同。天理人心不在事，心兼乎事也。」

朱鵬問：「道通云『隨處體認天理，即孔門博約一貫之義者』，然則『博學于文，約

❶「而」，原漫漶不清，據賈本、莫本補。
❷「曰」，原作「者」，據賈本、莫本改。

之以禮』，須合作一句看始明。請示其的。」先生曰：「隨處體認天理，與博約一貫同，皆本于精一執中之傳。博文約禮，還是二句，然則一段工夫，一齊並用，豈不是同一體認天理？」

衡問：「先生嘗言『是非之心，人皆有之，此便是良知，亦便是天理。』竊以爲是非之心，其在人也，雖私欲亦蒙蔽他不得。譬諸做强盗人，若説他是强盗，他便知怒。又如做官人要錢底，渠亦怕人知覺，及見人稱某官何等清廉，渠亦知敬而自愧。可見他本心自是明白，雖其貪利之心亦蔽他不得，此正是他天理之心未嘗泯滅處。學者能常常體察乎此，依着自己是非之心知得真切處，存養擴充將去，此便是致良知，亦便是隨處體認天理也。然而外人多言先生不欲學者之言良知者，豈慮其體察未到，將誤認于理欲之間，遂以爲真知也耶？」先生曰：「如此看得好。吾于《大學》『小人閒居』章，《測難》備言此意。小人至爲不善，見君子即知掩不善，又知著其善，又知自愧怍，人視己如見肺肝。又如賊盗至爲不道，使其乍見孺子將入井，即有怵惕惻隱之心，豈不是良知？良知二字，自孟子發之，豈不欲學者言之？但學者往往徒以爲言，又言得別了，皆説心知是非皆良知，知得是，便行到底；知得非，便去到底，如此是致。恐師心自用，還須學問思辨篤行，乃爲善致。」

衡問：「先生儒、佛之辨明矣。❶竊以爲論佛氏曰：『當先根究其初心，不合從軀殼起念，且緩責其苦根塵、絶倫理之罪。』蓋由其舉足之差，遂使其謬至于此極也。

❶「衡問先生」，賈本、莫本作「老先生」。

故衡每與朋儕言學，須先探訊其志，然後與論工夫。若其志不正，雖與講得極親切，只是替他培壅得私己的心，反幫助潤飾得他病痛，後來縱欲敗度，傷殘倫理，或反有甚於佛氏者。孔子於門人，往往誘其言志，孟子欲人察於善利之間者，殆爲是耳。故自學教人，皆宜先正其志，何如？」先生曰：「佛氏初心，軀殼起念，即是苦根塵、絶倫理之罪，是同條共貫事。然問罪者，先須按其實迹贓證，乃可誅之也。今只誅其軀殼起念，則彼又有無諸相之説，必不肯服。從事聖人之書者，亦有縱欲敗度，傷殘倫理，然不可謂之儒，聖人必不取之。而佛者之教，正欲人人絶滅倫理，如水火之不相同。子比而同之，且抑揚之間，詞氣過矣。正志之説，甚好。」

衢問：「先生教人體認天理，衢即于無事時，❶常明諸心，看認天地萬物一體之善。❷至有事時，即就此心上體會，體會便應去求個是便了。不識然否？」先生曰：「吾所謂天理者，體認于心，即心學也。有事無事，原是此心。無事時萬物一體，有事時物各付物，皆是天理充塞流行，其實無一事。」

「經哲向前領師尊教，每令察見天理。哲苦天理難見，止坐失于空中摸索耳。近就實地尋求，始覺日用間一動一止，一事一物，無非這個道理，分明有見。但猶有一等意思牽滯，未肯真實認他做主耳，非難見也。竊以人生天地間，與禽獸異也，人得天地之中耳。中乃人之生理也，即命根也，即

❶ 「即」，賈本、莫本作「只」。
❷ 「善」，賈本、莫本作「義」。

天理也，不可頃刻間斷也。若不察見，則無所主宰，日用動作，忽入於過不及之地而不自知矣。過與不及，即邪惡之漸，去禽獸無幾矣。故千古聖賢授受，只一個中，不過全此天然生理耳。學者講學，不過講求此中，求全此天然生理耳。入中之門，曰勿助勿忘，中法也。以中正之法，體中正之道，成中正之教也。體認天理，即體認中也。但中字虛，天理字真切，令人可尋求耳。不知是否？」先生曰：「體認正要如此真切，若不用勿助勿忘之規，是無也。」

「經哲與一友論擴充之道，經哲以擴充非待發見之後，一端求充一端也。只終日體認天理，即此是敬。敬即擴充之道，非敬之外又有擴充工夫也。所謂操存涵養，體驗擴充，只是一事。如戒懼慎獨以養中，中立而和自發，無往而非仁義禮智之發見矣。孟子曰：『苟能充之，足以保四海。』重在『足』字，非必保四海而後爲充也，只是求復吾廣大高明之本體耳。不知是否？」先生曰：「今之所謂致良知者，待知得這一是非，便致將去，此所謂待發見之後，一端求充一端也。只一隨處體認天理，擴充到盡處，即足保四海，即是高明廣大之本體。」

津問：「鳶飛魚躍，活潑潑地，學者用功固不可不識得此體。若一向爲此意擔閣，而不用參前倚衡的工夫，終無實地受用。須是見鳶飛魚躍的意思，而用參前倚衡的工夫；雖用參前倚衡的工夫，而鳶飛魚躍之意自在。非是一邊做參前倚衡的工夫，一邊見鳶飛魚躍的意思，乃是一併交下。惟程明道謂『必有事焉而勿正心勿忘勿助長，未嘗致纖毫人力』最盡。」先生曰：「鳶飛魚躍與參前倚衡，同一活潑潑地，皆

察見天理工夫。識得此意而涵養之，則日進日新，何擔閣之云？不可分爲二也。所舉明道『必有事焉、勿正勿忘勿助長，元無絲毫人力』之説，最好。勿正勿忘勿助，中間未嘗致絲毫人力，乃必有事焉之工夫的當處。朱《傳》『節度』二字最好，當此時節，所謂參前倚衡，所謂鳶飛魚躍之體自見矣。陽明謂勿忘勿助之説爲懸虛，而不知此乃所有事之的也，舍此則所有事無的當工夫，而所事者非所事矣。」

子嘉問：「程子曰：『勿助勿忘之間，乃是正當處。』正當處即天理也，故參前倚衡，與所立卓爾，皆見此而已，必見此而後可以語道。或以勿助勿忘之間，乃虛見也，須見天地萬物一體而後爲實見。審如是，則天地萬物一體與天理異矣。人惟不能調習此心，使歸正當，是以情流私勝，常自扞格，不能體天地萬物而一之。若能于勿助勿忘之間真有所見，則物我同體在是矣。或于此分虛實者，獨何歟？故《圖説》曰：『性者，天地萬物一體者也；心也者，體天地萬物而不遺。』舍勿助勿忘之間，何容力乎？伏惟明示，以決嘉之疑。」先生曰：「惟求必有事焉，而以勿助勿忘爲虛。陽明近有此説，見於與聶文蔚侍御之書。而不知勿正勿忘勿助乃所有事之工夫也。求方圓者，必於規矩，舍規矩則無方圓。舍勿忘勿助，則無所有事，而天理滅矣。下文『無若宋人然，非徒無益，而又害之』可見也。不意此公聰明，未知此要妙，未見此光景，不能無遺憾，可惜！可惜！勿忘勿助之間，與物同體之理見矣。至虛至實，須自見得。」

子嘉問：「克己復禮，一功也。克己而禮自復，禮復而後己可言克矣。蓋一心之

中，理欲不容並立也。或者專言克己，必己私克盡，而後禮可復，則程子生東滅西之語何謂乎？若謂初學之士習心已久，不免己私之多，故先言克己以覺之，即先正所謂『非全放下，終難湊泊』之謂也。以此爲講學始終之要，恐非中正也。殊不知言復禮，則克己在其中；言克己，則復禮不外矣。若得其要，于勿助勿忘之間，雖言克己亦可也。若不得其要，不知所克者何物，縱云克己，亦不過把持而已，焉能盡克而不生乎？❶若謂顏子之功尚亦如此，況其他乎？蓋顏子之資，生知之亞，故己一克而即去不萌，所謂『不貳過』是也。非若後世一一而克之之謂也。或以爲存天理，無所捉摸，不若克己之爲切，是蓋未得其功于勿助勿忘之間者也。若果能有見于勿助勿忘之間，則己私又何容乎？嘉以爲，既真有所見，復于受病深者而克之，則日漸月磨，己不知而自克也。嘉之所見或亦偏墮而不知，❷伏惟詳示。」先生曰：「克己復禮，固不是二事，❸然所謂克己者，非謂半上半下也，去之盡，乃謂之克也。己私纔盡，天理立復，若其不繼，又復如初。惟隨處體認天理最要緊，能如是，則克復在其中矣。謂體認天理不如克己者，蓋未知此。且克己惟以告顏子，而不告仲弓諸人，蓋非人人所能也。今人只說克己耳，又何曾克來？若待到知是己私時，其機已往，❹又安能克？惟是祇悔耳。」

子嘉問：「隱顯無間，動靜一功，子所

❶「焉」，原作「爲」，據賈本、莫本改。
❷「之」，原作「知」，據賈本、莫本改。
❸「固」，原作「故」，據賈本、莫本改。
❹「往」，原作「住」，據賈本、莫本改。

雅言也。或者不求立其本體，而專磨煉于事，遂詆靜坐者爲非。夫靜坐而不求諸人事，而後可以言偏矣。若專用力于事，而不求見本體，則與靜坐之弊均矣，又何誚彼耶？不知所謂磨煉者，又何物耶？況所謂隨處體認天理，非專于事也，體認也者，知行並進之謂也。識得此天理，隨時隨處皆知行並進乎此天理也。若曰隨事，則偏于事而非中正矣。毫釐千里之差，所係不細，伏惟垂教。」先生曰：「體認天理而云隨處，則動靜心事皆盡之矣。若云隨事，恐有逐外之病也。孔子所謂『居處恭』，乃無事靜坐時體認也；所謂『執事敬、與人忠』，乃有事動靜一致時體認也。體認之功貫通動靜顯隱，即是一段工夫。」

問：「周子曰：『無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。』夫動靜一也，而爲動而生陽，靜而生陰，則動靜各自爲一物矣。謂常體不易者爲靜，❶妙用不息者爲動，則所謂靜極復動，動極復靜者，不可通矣。夫所謂分陰分陽，兩儀立焉者，其以天地之形體言之乎？亦以其性情言之乎？❷以其形體言之，則天主動，地主靜，動靜分矣。以其性情言之，則所謂陽變陰合，而生金木水火土者，又何謂也？願示。」先生曰：「觀天地間，只是一氣，只是一理，豈常有動靜陰陽二物相對？蓋一物而兩名者也。夫道一而已矣，其一動一靜，分陰分陽者，蓋以其消長迭運言之。以其消，故謂之靜，謂之陰；以其

❶「常」，原作「嘗」，據賈本、莫本改。
❷「亦」，賈本、莫本作「抑」。

長，故謂之動，謂之陽。亘古亘今，宇宙內只此消長。觀四時之運，與人一身之氣可知，何曾有兩物來？古今宇宙，只是一理，生生不息，故曰動靜無端，陰陽無始，見之者謂之見道。」

問：「白沙先生有語云：『靜坐久之，然後無心之體隱顯呈露，常若有物。』觀此，則顏之『卓爾』，孟之『躍如』，蓋皆真有所見，而非徒爲形容之辭矣。但先生以靜坐爲言，而今以隨處體認爲教，不知行者之到家，果孰先而孰後乎？明道先生曰：『天理二字，是某體貼出來。』是其本心之體亦隱然呈露矣。而十二年之後，復有獵心之萌，何也？意者體貼出來之時，方是尋得人頭去處，譬如仙家之說，雖是見得玄關一竅，更有許多火候溫養工夫，非止謂略窺得這個景像，可以一了百了。如何？」先生曰：「虛見與實見不同。靜坐久，隱然見吾心之體者，蓋爲初學言之，其實何有動靜之間？心熟後，雖終日酬酢萬變，朝廷百官萬事，金革百萬之衆，造次顛沛，而吾心之本體澄然無一物，何往而不呈露耶？蓋不待靜坐而後見也。顏子之瞻前忽後，乃是窺見景象，虛見也，至于博約之功，既竭其才之後，其卓爾者，乃實見也。隨處體認天理，自初學以上皆然，不分先後。『居處恭，執事敬，與人忠』，即隨處體認之功，連靜坐亦在內矣。」

問：「先生曰：『無在無不在，只此五字，循而行之，便有無窮難言之妙。』白沙先生所謂高明之至，無物不覆，反求諸身，不在于人欲也。無不在者，無不在于天理也。』郡竊謂此五字，當渾全以會其意，不當分析以求其義，分析則支離矣。既有學問

思辨之功，意不向別處走，不必屑屑於天理人欲之分析也。此緊關終身受用之地，更願發揮，與同志者共之。」先生曰：「此段看得好，五字不可分看，如勿忘勿助四字一般，皆說一時事，當此時，天理見矣。常常如此，恒久不息，所以存之也。白沙先生所謂欛柄在手者如此，此乃聖學千古要訣。近乃聞不用勿忘勿助之說，將孰見之、孰存之乎？是無欛柄頭腦，學問者不可不知。」❶

問：「先生曰：『神易無方體，學者用無在無不在之功夫，當內外動靜渾然之兩忘也。』蓋工夫偏于靜，則在于靜矣；工夫偏于動，則在於動矣；工夫偏於內，則在於內矣；工夫偏于外，則在於外矣。非所謂無在無不在也，非所謂無方體也，非所謂活潑潑地也。切料如此，不知其果然否乎？」先生曰：「神易最可玩，此當以意會，不可以言盡也。當知易是甚，神又是甚，皆於勿忘勿助、無在無不在之間見之，何內外動靜之分？會得時，便活潑潑地。」

問：「竊料天地之心，動而無動、靜而無靜之妙，貫晝夜寒暑古今而無不然也。而此獨以亥子爲然者，必有說矣，願聞所謂亥子中間者。」先生曰：「動靜之間，即所謂幾也，顔子知幾，正在此一着。」

道通復問：「惟意必固我，故不能貫通，心事合一持養否？」答曰：「惟不於心事合一持養，心地不能灑然而物來順應，則每事擬議商量，憧憧憒憒，便是意必固我。」

先生曰：「先師白沙先生與予《題小圓圖屋詩》有云：『至虛元受道。』又語予曰：

❶「學問者」，賈本、莫本作「學者」。

『虛實二字，可往來看，虛中有實，實中有虛。』予謂太虛中都是實理充塞流行，只是虛實同原。」

先生曰：「戊子歲除，召各部同志諸君飲于新泉，共論大道。飲畢，言曰：『諸君知忠信爲聖道之至乎？學者徒大言誇人，而無實德，無忠信故也。故主忠信，忠信所以進德，直上達天德，以造至誠之道，忠信之外，無餘事矣。』既而語羅民止、周克道、程子京曰：『忠信者，體認天理之功盡在是矣。中心爲忠，心中故實，是謂之信。心之不實，全是不中不正之心爲之。』問：『如何中心？』曰：『勿忘勿助之間，則心中矣。』」

孟津問：「心之本體，莫非天理。學者終日終身用功，只是要循着天理求復本體而已。本體何分於動靜乎？明道云：『須看喜怒哀樂未發前作何氣象。』延平之教，默坐澄心，體認天理。象山誨學者曰：『須在人情事變上用工夫。』喜怒哀樂，情也，亦事也，已發者也。一則欲求諸已發，一則欲看諸未發，何與？竊意三先生之教一也。明道爲學者未識得本體，看未發之前氣象，正欲體認本體也，認得本體，方好用功。延平亦明道意也。象山恐學者未識於實地用功，即墮於空虛滯蕩，便有岐心事爲二之病。人情事變，乃日用有實地可據處，即此實地，以體認吾心本然之天理，即人情事變，無不是天理流行，無不是未發前氣象矣。若不從實地體認出來，竊恐病痛未除，猶與本體二也。幸賜明教。」先生曰：「來問亦看得好。三先生之言，各有所爲而發，合而觀之，合一用功，乃盡也。吾所謂體認者，非分已發未發，未分動靜。所謂隨處體認天理者，隨已發未發，隨動隨靜，皆吾心

之本體，蓋動靜體用一原故也。如彼明鏡然，其明瑩光照者，其本體也。其照物與不照物，任物之來去，而本體自若。心之本體，其於未發已發，或動或靜，亦若是而已矣。若謂靜未發爲本體，而外已發而動以爲言，恐亦有岐而二之之弊也。前輩多坐此弊，偏内偏外，皆支離而非合内外之道矣。吾《心性圖》備言此意，幸心體之。」❶

先生曰：「主一，❷主一個天理，陽明常有此言。殊不知無適之謂一，若心主一個天理在内，即是物，即非一矣。惟無一物，乃是無適，乃是主一，這時節，天理自見前矣。觀此，則動容貌，整思慮，未便是敬，乃所以生敬也。」

問：「由、求亦要爲邦，曾點要灑然爲樂，其志夐不同者，豈聖人以其事迹觀之，顧有取于窮居樂善，而不取於用世行志者耶？但其間有大意存焉，而謂理之無在無不在也。夫有點之樂，奚必舍去國事，適清閑之地，浴沂詠歌而後樂之乎？爲邦亦是曾點合當爲的。使由、求、赤得點之意，則何嫌于用世？但三子見得一處，點見得無處不是此理。使點只認得彼處是樂，亦猶夫三子之屑屑事爲矣，尚謂之見大意乎？孔子仕止久速，未嘗留意，孟子大行不加，窮居不損，是何物也？可因以窺與點之意矣。請問是否？」先生曰：「曾點正爲不曾見得無處不是此理意思，故須求風浴詠歸始樂。若見得，隨處體認天理流行，則爲邦爲政，何往而非風浴之樂？點雖樂優于三子，然究竟言之，過猶不及耳，終是未能一

❶「心」，賈本、莫本作「深」。
❷「主一」，原無，據賈本、莫本補。

貫。若以此爲堯、舜氣象，則又認錯堯、舜也。」

問：「人心與天地萬物爲一體，是則然矣。但學者用功，只當于勿忘勿助上着力，則自然見此心虛明之本體，而天地萬物自爲一體耳。故曰『立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也』，曰『古人見道分明』，曰『已見大意』，曰『見其大』，皆指見此心本體言之爾。若爲學之始，而遽云要見天地萬物爲一體，恐胸中添一天地萬物，與所謂『守一中字』者，不相遠矣。是否？」先生曰：「吾意正如此。勿忘勿助，心之中正處，這時節，天理自見，天地萬物一體之意自見。若先要見，是想像也。王陽明每每欲矯勿忘勿助之說，惑甚矣。」

問：「竊看爲學之始，雖不可遽云要見天地萬物一體，然爲學之初，亦不可不知天地萬物與吾一體。蓋不知此體，則昧于頭腦矣。故程子曰：『學者須先識仁體。』先生亦嘗教予先曰：『鼎內若無真種子，却教水火煮空鐺。』又曰『須默識一點生意』，此乃知而存也。韋推官止見得程子所謂存久自明以下意思，乃存而知也。竊疑如此，未知是否？」先生曰：「固是。大頭腦，學者當務之急，然始終也須於勿忘勿助處見。」

先生曰：「知崇而禮卑，中行之士也。行者，中路也，以上便可到聖人地位。狂者有智崇而無禮卑，狷者有禮卑而無智崇。孔子思得狂狷，蓋欲因其一偏之善，抑揚進退之。狂狷交用，則知崇禮卑，天地合德，便是中行，可踐迹而入聖人之室矣。」

先生曰：[1]「楊慈湖豈是聖賢之學？

---

[1] 「先生曰」，原作「問」，據賈本、莫本改。

乃真禪也，蓋學陸象山而又失之者也。聞王陽明謂慈湖遠過於象山，象山過高矣，又安可更過？觀慈湖言『人心精神是謂之聖』，是以知覺爲道矣。如佛者以運水搬柴，無非佛性，❶又蠢動含虛，無非佛性，然則以佛爲聖可乎？」

先生曰：「聰明聖知，乃達天德，故入道係乎聰明。然聰明亦有大小遠近淺深，故所見亦復如此。曾記張東海謂：『《定性書》動亦定，靜亦定，有何了期？』王陽明近謂：『勿忘勿助，終不成事。』夫動靜皆定，忘助皆無，則本體自然，合道成聖，而天德王道備矣。孔、孟之後，自明道之外，誰能到此？可知是未曾經歷。二君亦號聰明，亦止如此，❷故人之聰明亦有限量。」

先生曰：「有以知覺之知爲道，是未知所知者何事。孟子言『予將以斯道覺斯民』，則所覺者道也。儒釋之分正在此。」

懷問：❸「體認天理最難。天理只是吾心中正之體，不屬有無，不落方體。纔欠一毫，已便不是；纔添一毫，亦便不是。須是義精仁熟，此心洞然，與之爲體，方是隨處體認天理也。或曰：『知勿忘勿助之間，則見之。』竊謂勿忘勿助，固是中規，然而其間間不容髮，又不是個有硬格尺可量定的，只這工夫，何緣便得正當？」先生曰：「觀此可見吾契曾實心尋求來，所以發此語。天理在心，求則得之。夫子曰：『我欲仁，斯仁至矣』。但求之自有方，勿助勿忘是也。千古惟有孟子發揮出來，須不費絲毫人力，

❶「性」，原作「信」，據賈本、莫本改。
❷「止」，原作「正」，據賈本、莫本改。
❸「懷」，原無，據賈本、莫本補。

欠一毫，便不是；纔添一毫，亦不是，此語最是。只不忘助時，便添減不得。天理自見，非有難易也，何用硬格尺量也？孟子曰：『物皆然，心爲甚。』吾心中規，何用權度！」

明儒學案卷三十七終

明儒學案卷三十八　甘泉二

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

太僕呂巾石先生懷

呂懷，字汝德，號巾石，廣信永豐人。嘉靖壬辰進士。自庶吉士出爲給事中，復入春坊，以南京司業掌翰林院事，遷南太僕寺少卿，致仕。

先生受學于甘泉，以爲天理良知，本同宗旨，學者功夫無有着落，枉自說同說異。就中指點出一通融樞要，只在變化氣質，故作《心統圖說》，以《河圖》之理明之：「一六同宗，二七同道，三八爲朋，四九爲友，各居一方。五十在中，如輪之有心，屋之有脊，兼統四方。人之心，是五十也，陰陽合德，兼統四端，命曰人極。至于氣質，由身而有，不能無偏，猶水火木金，各以偏氣相勝，偏氣勝，則心不能統之矣。皆因心同形異，是生等差，故學者求端於天，不爲氣質所局矣。」先生之論，極爲切實，可以盡橫渠之蘊，然尚有說。夫氣之流行，不能無過不及，故人之所禀，不能無偏。氣質雖偏，而中正者未嘗不在也。猶天之寒暑，雖過不及，而盈虛消息，卒歸於太和。以此證氣質之善，無待於變化，理不能離氣以爲理，心不能離身以爲心。若氣質必待變化，是心亦須變化也。今曰心之本來無病，由身之氣質而病，則身與心判然爲二物矣。孟子言陷溺其心者爲歲，未聞氣質之陷其心也。蓋橫渠之失，渾氣質於性；先生之失，離性

於氣質，總由看習不清楚耳。先生所著有《律呂古義》、《曆考》、《廟議》諸書。

論學語[1]

竊謂天道流行，命也；與心俱生，性也。在天曰命，在人曰性，實一本耳。前後五者，皆性于己而命于天。世之人但知以前五者爲人性，而不知節之以天理；以後五者爲天命，而不知求之於人心。故孟子謂聲色臭味安佚之欲與心俱生，人之性也。然有本之天理而不可易者，君子固不謂由於人性恣然自肆，而不思所以節之於理也。仁義禮智，天道之懿，一理流行，天之命也。然有根於人心而不容僞者，君子固不謂出於天命，而不思所以性之于己也。夫心即理，理即心，人心天理，無非中者。然性本人心，而有不出于理者，是形氣之私，而非性之真；命出天理，而有不根於心者，是拘蔽之妄，而非命之正。性命合一，天人不間，知而行之，此孟子之所以亞聖也。《答毛介川》。

氣之存亡，間不容髮。一念之得，則充塞天地；一念苟失，即墮落體膚。是故孟子論養氣，必以「集義」爲事。此氣流行，生生不息，是吾之本心也，義與心俱，何以待集？蓋忘助間之耳。忘助，人也，勿忘勿助，則義集，人欲泯而天理流行矣。程子謂勿忘勿助與鳶飛魚躍意同，正謂是也。

此理此心，流行天地，默而識之，隨處充足。烟花林鳥，異態同情，俯仰之間，萬物一體，不言而喻。若只恁地操持，恐不免

[1] 賈本、莫本題作「巾石論學語」。

只是義襲工夫，到底止得聖門所爲難耳。已上《答曾廓齋》。

不睹不聞，即吾心本來中正之體，無生無弗生，無存無弗存，苟有絲毫人力，便是意必固我，而生存之理息矣。故君子戒謹恐懼，常令惺惺，便是生存之法。《答戚南山》。

天以生物爲心，生生不息，命之所以流行而不已也。聚散隱顯，莫非仁體，性之所以與心俱生也。循是出入，是實有不得已而然者。道之無內外，無終始也，直立天地，貫始終內外而一之者，人之所以爲仁也。毫髮與道不相入，便是不仁，便自不貫，便屬滅息。是故君子盡心知性知天，存心養性事天，皆所以爲道仁身，俟此命之流行也。《答唐一菴》。

天命之中，無不包貫，此吾心本體也。此心同，此理同，其爲包貫，亦無弗同。流行神理，豈有豐嗇厚薄哉？唯其流行而既形焉，于是二氣分，五行判，交錯不齊，而理之神有不能盡然者矣，非其本體之神有豐嗇厚薄也。蓋陰陽五行，適得其初則中，中則心存，心存則本體洞然而無所障蔽，知微知彰，知柔知剛，其神固不改也。陰陽稍偏，皆屬障蔽，偏陰知柔，偏陽知剛。其障淺薄者易化，深長者難化。及其化之，淺薄者可盡，而深長者雖功深力至，欲其本體清明，瑩然如初，畢竟不能。譬如濁水，昏涵之極，雖澄清之久，畢竟不如泉流初出山下之體也。謂繫于所禀神理之數不齊，雖得理氣合而不分，然不免于理氣混而無別。❶《心統圖說》，正爲發明性善本于天理。

❶「免」下，賈本、莫本有「墮」字。「别」下，有「之弊與」三字。

其言偏仁偏義氣質等論，總只是指點病根之所從來。蓋性統於心，本來無病，由有身乃有氣質，有氣質乃有病，有病乃有修。是故格致誠正，所以修身；戒懼慎獨，所以修道。身修道立，則靜虚動直，天理得而至善存矣。非以氣質爲惡性，與性善待並出也。已上《與蔣道林》。

靜坐工夫，正要天機流行，若是把定無念，即此是念，窒塞天機，竟添一障。且如平旦，❶好惡與人相近，與見孺子入井有怵惕惻隱之心，盡屬動處，何曾把定無念？蓋一陰一陽謂道，繼善成性，乃是天則。合下是個聖人之資，稟天地至中至和之氣以生，性道流行，止于至善，何動何靜？只爲吾人稟氣不免有偏勝去處，旦晝紛紛，客氣浮動，念慮相仍，盡屬軀殼，間有良心透露去處，也自混過，旋復埋沒。故程子靜坐之説，正欲和靖於靜中透露天機，庶幾指點下手工夫，方有着落，其説實自孟子夜氣四端發揮出來。雖然，天德不可强見，須涵泳從容，不着一物，優而游之，厭而飫之，恍然而悟，悠然而得，方是實見。此則所謂莫見莫顯，人所不知而己獨知之者。只此意流行不塞，便是王道。吾輩但得此意常在，❷不令埋沒，即就日用感應正處識取亦得，不必拘拘專任靜坐間耳。《與楊朋石》。

古今天下人才不相上下，辟如倉公之笥，藥食品類與今天下之毉之笥不甚相遠也，而其生人殺人之功頓殊。察脈診病，主方用藥，有當有不當耳。居今之時，治天下之事，苟使盡當天下之才，挽回之勢當必有

❶「如平旦」，原無，據賈本、莫本補。
❷「吾」，原爲空格，據賈本、莫本補。

可觀，未可遂謂今天下盡無人也。《與歐陽南野》。

不肖妄意聖學，嘗從諸賢之教，作大公順應工夫，日用應酬，胸中頗覺定靜。久久從容校勘，雖有一二偶合去處，然以揆之聖賢之道，以爲便只如此，則盡未也。因而不能自信，反求其故。又二十餘年，始悟心同形異，知愚賢不肖之所自生，以氣質有蔽之心，只持無念，便作大公順應，此其所以終身由之，而不可以底于道也。《答周都峰》。

昔人謂安土敦仁，天下一人而已。蓋種種病痛都從自家軀殼上生。試從天下一人上理會，東西南北，到處即家，進退窮通，何往非我？如此，省却多少魔障。《答趙雪屏》。

來諭：「性無氣質，知有聞見，氣質不能累性，良知必藉聞見而後致。」愚不敢以爲然。夫聞見者，形氣之所感發也。形氣不偏，合下盡如聖人，隨感而應。此雖紛華波蕩之中，猶自「無聲無臭」，「上天之載」於是乎存，而何聞見之與有？若或氣質偏勝，則感應失中，此其軀殼物而不化之氣，暗著心體，所以往往自謂聲臭俱寂，而不知其閉目靜坐，猶自墮落聞見。學問思辨，兀兀窮年，終日終身，只逐聞見上奔走，良知之致，又將焉藉哉？竊見古來聖賢求仁集義，戒懼慎獨，格致誠正，千言萬語，除却變化氣質，更無別勾當也。《復王損齋》。

《易》言「直内」「方外」，《通書》言「靜虛動直」，皆兼舉互言，畢竟是有内有外，有靜有動，欲一之不能。若囫圇儱侗不分以爲一，則言靜不必言動，言内不必言外，言動與外不必又言靜與内，致一之功，要有不在區區分上求同，而有無隱顯，通一無二，乃必有

道矣。心者，陰陽五行之中也。有無隱顯，一以貫之，理也。孰非心者？氣質偏駁則感應失中，内外動靜不得其理，而一之道病。是故君子隨分致力，直之方之，虚之直之，理得心存，氣變質化，無内外，無動靜，純一不二，而學之能事畢矣。然則存省之旨，亦何病於致一哉？世之學者不責支離之病于氣質，而求一於虚直直方之間，迺責支離於内外動靜，必求合併於分以致一，❶此其所以言愈神而道愈遠，功愈密而幾愈離也。《與黄滄溪》。

方今吾輩學問，不可謂盡無豪傑之才、真切之士出於其間，只爲學術欠明，往往一出門來，便以見成聖人認在身上，却不去實反之身心，極深研幾，以求自得。是以自謂物來順應，而不知已離大公之體；自謂感而遂通，而不知非復天下之故。所以《中庸》卒章既言學者立心爲己，而繼之以「知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德」，意可識矣。《答謝顯》。

近與一學者詩云：「直須對境無差錯，方是山中善讀書。」仲木究竟此學有年，方今曾自視對境何如？《大學》曰：「如保赤子，心誠求之，雖不中，不遠矣。」今之爲政者，其當官未必盡不如古人，要之其清其慎其勤，緣只是做官，曷嘗有保赤子之心在此？所以雖極力綳把支持，而卒不免于弊也。《答沈仲木》。

《詩》曰：「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。」只今吾子但有好惡念頭，須從父母心中流出，方是實學。《答趙敏行》。

---

❶「合」下，賈本有「於」字。

竊嘗以奕喻之：羲畫八卦，是棋盤定局。文王八卦，又説出一個行路，車是直行，馬是日行，象是田行之類。《周易》六十四卦，如對局下棋，又説出一個棋勢變處，是如此時，要如此行；是如彼時，又要是如彼行。《雜卦傳》却是發明《周易》卦變，只是一個吉凶消長進退存亡之道，是故六十四卦者，三十二卦闔闢之謂也。有吉有凶，有消有長，有進而存，有退而亡。是故剛柔、憂樂、與求、見雜、起止、盛衰之類，種種不同，而其爲一闔一闢，一往一來，無非道之變動。夫子觀時察變，其于《易》也，思過半矣。《答詹孟仁》。

太極之極，即下文陽極生陰，陰極生陽之極。極處便是生處，此陰陽統會之中，所爲天地之心，不動不靜之間是也。故言《易》有太極，陽爲陰根，陰爲陽根，一理流行，生生不息。是則動靜無端，陰陽無始，故言「太極本無極」也。

種種計較利害得失之私，都向氣質上生。德性用事，百般病痛都消。是故「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」。直則直，讓則讓，只有面前一個道理，曷嘗有個直之不可，讓之不可道理在？昔日太王避狄，何曾生着一個讓之不可之心？世守勿去，何須多着一個直之不可之心？讓之不可，直之不可，畢竟是計較利害得失之私，氣質所生也。

古人無入不自得境界，元不是一切丢放度外，只求一快活便了。其曰素位而行，千緒萬端，物各付物，不知有多少條理在。反身循理，莫非天理流行之實，活潑潑地，有絲毫人力不得而與焉者，此之謂自得。這個境界，若不由戒懼慎獨、格致誠正上得

來，恁他說得活潑潑地，若丢放得下，便是强自排遣。

天理良知，本同宗旨，識得原因著脚，則千蹊萬徑，皆可入國。徒徇意見，不惟二先生之説不能相通，古人千門萬户，安所適從？今即便于良知天理之外，更立一方亦得，然無用如此。故但就中指點出一通融樞要，只在變化氣質。學問不從這上著脚，恁説格致，説戒懼，説求仁集義，與夫致良知，體認天理，要之只是虚弄精神，工夫都無着落。已上《答葉德和》。

《繫辭》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」天則也。天則流行，陰陽未有偏勝，闔闢往來，本自生生不息。形聚質成，軀殼氣生，陰陽交駁，志以氣行，而天道或幾於息矣。以故一旦軀殼既敝，積陰不化之氣不可反升於天，依草附木，爲鬼爲祟，頓令此身飄流散落，弗獲歸根復命，與草木同朽腐而已矣。天之生物，使之一本，父母全而生之，子全而歸之，繼善成性，不以生存，不以死亡，生生化化，通乎死生晝夜而知□者，歸根復命之謂也，雖謂之不死可也。釋氏説法度人宗旨，不過以蘊空之説爲根本，聲音之道爲作用，不落鬼道爲法門。今所傳《心經》，字母其本教也，而其爲末法，又不過窺見世俗積惡任氣，死則物而不化，鬱陰愴悽，游魂如夢，直以鐃鼓聲音散之，是驅之速於滅亡而已，豈有所爲聖賢安身立命之道哉！予昔爲太僕時，直宿，隸告以夜中有鬼投石隸舍，終夜不息。隸舍之西爲亭池空地，直繞衙後。予視之，見有空房一區，幽陰閒寂，蓋人跡所不臨之地。予問此何房，有老隸密告以故。予曰：「噫嘻！積陰聚而不散，以聲音散之，

當止。」乃令直夜敲擊幫鈴，叫噪其中，旬日之間，鬼不復投石。予豈嘗修齋念佛，效法超度邪？聲音散之而已耳。《答祝介卿》。

一實萬分，不相貫串感應，不知淵默中有多少魑魅魍魎，乘風投隙，零碎答應，何神何明、何王何聖之降之生作之成也。《答孟仁》。

「道心惟微」，上天之載，無聲無臭也。聲臭皆屬氣質，為輕躁，為怠忽粗率浮動，百孔千瘡，皆從此發，危莫甚焉。是故精者，不粗之名；一者，不二之名。不粗不二，更無聲臭可言。氣質變化而天載存矣，執中之道也。《答葉德微》。

予年十八九時，切慕聖賢之學，日涉蹊徑，旋開旋塞。一日讀《延平語録》，教人觀喜怒哀樂未發氣象。予竊嘗試之，積日累月，稍覺氣質漸次清明，問學漸次得力。是故喜怒哀樂未發，豈真冥然無覺之謂也？苟真冥然無覺，則戒慎恐懼，孰其尸之？白沙曰：「戒慎恐懼，閑邪存其誠而已。是故莫見乎隱，莫顯乎微，誠之不可掩也。曲能有誠，推而致之，形著動變，誠斯立焉。至誠之德著于四方，悠遠博厚高明，而一本之道備矣。是故不知反觀，不可與語于閑存；不知閑存，不可與語于戒懼。」此吾儒存省思誠之學，與異端枯寂蘊空毫釐千里之辨。其曰喜怒哀樂未發前氣象非可觀者，幾何其不流而為虛無之續也。《李靜齋榮獎序》。

一友曰：「日用應事，只從心之安處，便是良知。」又一友曰：「予往往於心之不安處求而得之。」東廓曰：「良知者，心之真知也，天然自有之中也。」良知發于心之所安，固也。非其所安之正而發也者，非心之

真也。發於心之不安，固也。非其所不安之正而發也者，非心之真也，皆病也，氣質誘之也。是故戒懼慎獨之慎從真，學者只常常戒懼不離，無分寂感，一以貫之，此其爲致良知而已矣。《東廓先生文集序》。

廣信婁一齋先生，受業康齋之門。歸與其徒論學，饒陽永豐潘、夏二先生游焉。潘德夫方正嚴毅，終日終身出入準繩規矩。夏東巖則性度春和，涵養純粹，人以明道方之。懷常謁先生于家，先生飲之。其姪貞獻新釀秫酒，請爲令。先生時方督學山東，笑語懷曰：「某此去不能爲新奇酒令，但循古套行酒，期于浹洽，不亦可乎？」先生兩榼對語，有「天人一處須由敬，內外忘時始是仁」之句。先生指謂懷曰：「某平生問學，只此二語，是用功最得力處。」《東巖文集序》。

聖人之道在心，心之道在天地，天地之道見于陰陽，陰陽之道著於《易》。《河圖》之數，《易》數也，而天地聖人之道存焉。是故《易》有太極，太極者，天地之心。陰陽所始，實無始也；陰陽所終，實無終也。一理動靜，兩儀肇分，一二三四五，水火木金土生焉；六七八九十，水火木金土成焉。生者爲動、爲陽、爲天，成者爲靜、爲陰、爲地。動陽之陽，一二爲太陽，陽之陰，三四爲少陰；靜陰之陰，六七爲太陰，陰之陽，八九爲少陽。中分二儀，橫列四象，一變一合，八卦相盪。天，太陽之陽，❶一水生象乾。太陽之陰，二火生象兑。少陰之陽，三木生象離。❷少陰之陰，四金生象震。地，太陰

❶「陽」，原作「陰」，據賈本、莫本改。
❷「三」，原作「二」，據賈本、莫本改。

之陰，六水成象坤。太陰之陽，七火成象艮。少陽之陰，八木成象坎。少陽之陽，九金成象巽。天卦四，地卦四，一六同宗，位北水；二七同道，位南火；三八爲朋，在東木；四九爲友，居西金。陽極於五，陰極於十，如輪之在心，如屋之在脊，合之有中，分之無迹，兼統四方，有極無極，土之所以成始成終，太極之象也。方其天道流行，動而生陽，一二三四，陽動斯極，動極生陰，造化萬物。陽變爲感，應隨陰合，洪纖高下，各肖形色。六七八九，四陰一氣，地道終畢，❶陰極陽至。天根動萌，精明粹美。❷是故心生形成，萬物咸備。少陽木之性，仁；太陽金之性，義；少陰火之性，禮；太陰水之性，智；信兼四德，五性是具。心統性情，道根天地，乾道爲性，坤道爲情。是故仁之端惻隱，寬裕溫柔有容，少陽木之應也。義之端羞惡，發强剛毅有執，太陽金之應也。禮之端恭敬，齊莊中正有敬，少陰火之應也。智之端是非，文理密察有別，太陰水之應也。剛柔之中，陰陽合德，兼統四端，命曰人極。人極者，心也。是故知覺運動不足以盡心，陰陽有統，剛柔有中，三極一本，原始要終，心之則也。是故禽獸之倫，有知覺，亦有運動，生同本原，成襲偏氣，陰塞陽拘，識心私己。草木之無知識，偏塞之極也。人亦物也，動靜變合，周流復始，陰剥陽生，虛含萬理，此其形合神存，靈通知類也。然陽奇陰耦，天清地濁，陽以陰成，天從地作，游氣因依，互有純駁。純者聖，駁者愚，心同形異，是生等差。故木多偏仁，金多偏義，火多偏

❶「畢」，賈本、莫本作「事」。
❷「明」，賈本、莫本作「純」。

禮，水多偏智，陽多偏剛，陰多偏柔。多微者偏，多甚者惡。五性感動，弗由於則。人心妄，天理塞，此其所以去禽獸不遠也。是故善學者恒求其端於天，正心正此，修身修此，擇善擇此，固執執此，理得心存，氣變質化。行此四德，徹上徹下，無餘欠，無假借，天人同歸，死生晝夜。孟子言盡心知性知天，存心養性事天，修身立命至矣哉！《心統圖說》。

侍郎何吉陽先生遷

何遷，字益之，號吉陽，江西德安人。嘉靖辛丑進士。除户部主事，歷官至南刑部侍郎。萬曆甲戌卒，年七十四。先生從學於甘泉。京師靈濟之會久虛，先生入，倡同志復之。

先生之學，以知止爲要。止者，此心感應之幾，其明不假思，而其則不可亂。非止，則退藏不密；藏不密，則真幾不生，天則不見。此與江右主靜歸寂之旨，大略相同。湛門多講研幾，而先生以此爲幾，更無走作也。其疏通陽明之學，謂「舍言行而別求一心，外功力而專任本體，皆非王門種子」，亦中流之一壺也。張鹵疏先生撫江右，不滿人望，惜哉！

論學語❶

予往在京師，與巾石呂先生游，先生言時時不與逆也。則嘆曰：「聖人之學，無聲無臭，幾於心，而天地之化備，其斯以爲統

❶ 賈本、莫本題作「吉陽論學語」。

乎？學者不察于統，而銖兩尺寸焉，索之思慮臆見之間，卒之破裂膠固，支離而不可幾也。則有厭苦其所操切，而思一托於空虛混合之區，以爲默識之學，二氏由之，往往藉此而後能得之也。嗟乎！假令孔子之門，其言渾淪變化，所持以爲統者，不可神明其德也，而藉於此，豈所以爲聖人之學哉？孔氏殁而默識之學亡，而二氏之說因以糟粕贅疣乎我也，乃自古而憂之矣。」亡何，先生移南司成以去，而予亦去之濂溪白鹿之墟。踰年，與先生再遊於新泉之上，乃得所爲《心統圖》指示之。復嘆曰：「昔者奇耦之數，天地實爲之，而無聲無臭之體備矣。伏羲始作八卦，固將以冒此也，而非以明象也。然世之丘、索之徒，業既失之，其後擬續漸繁，離去宗本，而洗心之義掩於《詩經》，於是周子憂之，而無極之說出焉。此其意豈以間於孔子哉？二五萬殊之列，象數之化也，要其所指，則舉無以發太之義，而原極以著無之精，是所述於無聲無臭者，達乎天地人物未形之初，而不離於天地人物有形之後，所以推一本之撰，而盡立象設卦之情，其無以易此矣。周子而後，一本之義離，而孔氏之旨復，二五萬殊之感，又將以思慮臆見乘之，而莫知返者。由予所聞，於今蔽乎？無以發之也。」茲先生之所以憂，而《圖》之所以作歟？先生之《圖》，其數準乎天地，其象通乎伏羲，其指取乎周子，其於四時四德變合生成之際賾矣，而其微，約于統焉。統也者，道之體也，無聲無臭，貫乎天地人物之中而不能遺者也。伏羲居中之蘊，而周子所舉於無之謂也。故觀天地於聲臭之外，則蠢蠢賢愚莫非成性，不以形骸貴賤而異；觀人心於聲臭之外，

則剛柔善惡莫非天理，不以耳目好惡而殊。此其統非通天地人物于一本者，孰能知之？ 而可思慮臆見與焉乎哉！ 彼起念于形骸耳目之辨，而執之以爲決擇防檢之端，則有不得以思慮臆見竭其才，而甘心於空虛混合之所必易者。 夫思慮臆見之不可以爲道也久矣，而空虛混合之説，又自逆其感通之源而淪滅之，其爲失也均。 以是知先生之命於統，因器以彰道，本天以知人，合虛實隱顯而一之，其以發其一本之義也，亦可以深長思也已。 予觀孔氏之門所稱性命之指，必曰「無聲無臭」，而其學則於默識幾之。 蓋其即神明之體，不一蔽於思慮臆見之思，而感應往來，殊塗百慮，循其明覺而時出之，莫不各有天然不易之則，而其剛柔善惡之萌與習俱化，自無復離合妨礙於其中者，此其所識，聲臭俱亡，實無一事，而天地之化不能違焉。 故曰天地萬物一氣也，象數性命一形也，剛柔中和一性也，晝夜始終一故也。 然則先生之所謂統者，由是以幾之，庶其可求也乎？ 雖然，先生之言賾而微，學者既知思慮臆見不可達於統，而或於所謂統者，又且兢兢焉變合生成之際，無以心悟先生之意而通其微，將使糟粕贅疣復足以爲斯言病，固又先生之所憂也。《心統圖説序》。

自釋氏出，儒者襲之，相率以虛爲知，而卒無以體物，弊亦久矣。 近代致知格物之學復明，學者類知求諸應感之機，以順性命而成化育，於是天聰明之蘊，庶幾爲天下利，而空寂窠臼，若將推而易之。❶ 由孟軻氏以來，未有臻斯旨者，蓋孔門遺意也。 此

❶「推」，賈本、莫本作「摧」。

義既明，誦說漸廣，世之學者乃或不能究其微，而高明之士又益過之，承接依稀之見，自信當下，侈然以爲流行而反之天則，往往疏漏粗浮，將使明明德於天下之學又復一晦，而彼空寂者流，反得以其所獨至者掩之。❶ 此豈致知格物本旨哉？ 予嘗遡而求之，道有本末，學有先後，《大學》教人以知止爲先，而后定靜安慮由之。 知止而后能定靜安慮者，致知以格物也； 定靜安慮而后能得者，物格而后知至也。 是故知止之義，雖高明之士，有不能舍之以徑趨者。 甚哉！ 聖人爲學者慮，至深遠也。 止者，此心應感之幾，其明不假思，而其則不可亂，善而無善，所謂至善也。 有所不止焉，思以亂之，非其本體也。 是故聖人亟指之，而欲以其知及之，信其本無不止之體，而究其有所不止之由，即應感之間，察流行之主，使所謂不思而明、有則而不可亂者，卓然見於澄汰廓清之餘，而立于齊莊凝聚之地。 是則知止之義，蓋致知格物者所必先，而聖人之所爲亟指也。 由是而定靜安慮，其爲消融長裕，雖甚敦篤精密，思以效與能之才而不可廢。 然非知止，抑孰從而竭之？ 蓋不知止，則其思不一； 其思不一，則其主不藏； 其主不藏，則其幾不生； 其幾不生，則其則不見。 如是而曰定靜安慮，皆誣而已。 學焉而不得其旨，其流未有不至於漫焉以自誣者。 夫以梏亡反覆之體，侈然於應感之間，而欲責其當下流行之幾，以充致知格物之量，是索照于塵鑑，而計溝澮之必江河也，惡可得哉？ 彼高明之士，苟能反身而絜比之，亦可自悟矣。《贈滄守胡子序》。

❶「得」，賈本、莫本作「將」。

陽明之學，要於心悟，而取撰于致知，將以探言行所本，闢夫滯見聞而習度數者之非，而究其知出於自然，亦以信其所不息，而擴其所必燭。彼舍言行而別求一心，與夫外功力而任本體，皆非其旨也。嗣後一傳百訛，師心即聖，不假學力，內馳見於玄漠，而外逃失於躬行。後生不察，遂謂言行不必根心，而聖人之學不足達於用，由是繼之以畔。夫良知曰致，蓋必舉其靈晰圓神出于自然者，恍然澄定於廓清凝聚之餘，而日見其參立於前，而後養以長裕，漸以銷融，使其精微中庸，皆將畢於竭才，以幾渾合。如是，則所謂心悟者，非百倍其功不可入，而至于長裕銷融，固未嘗忘所有事也，此豈無假於學哉！《龍岡摘稿序》。

理一而分殊，知先後者，其庶乎！知止，始條理也。立主宰以統流行，非遺外也，先立乎其大者爾。定靜安慮，終條理也。流行中精此主宰，非離根也，致其用焉爾。儱侗似理一，防檢似分殊，遠矣哉！然則奈何？曰：由知止焉，精之而已矣。

知者，行之主；行者，知之用。良知良能，其體一也；致知格物，其工夫亦一也。學者能使其明覺之幾，歸於精實，則知行一矣。虛見非知也，襲義非行也，二之故也。二之者，離其體之謂也，故立本以利其用，君子務焉。

成己即能成物，非推也，傳有之：「有諸己而後求人，無諸己而後非人。」奈何曰「道有本末，學有先後」？始也盡其性而物體焉，所以道之也；既也察諸物而性盡焉，所以齊之也。齊而不道，謂之無本，霸術是已；道而不齊，謂之遺末，二氏是已。有始有卒，聖學其幾矣乎！

周一己之善，仁歟？贊一世之化，知歟？天地萬物有根竅焉，往古來今有宗統焉，君子中天下，定四海，仁知之事也，乃所性則不與焉。些子頭柄，全其爲人之道而已。故人也者，天地之靈也，萬物之命也，往古之藏、來今之準也。知此謂之知學，信此謂之信道。

學必有見，見不以默，是神識也，非性之明覺也。學必有造，造不以深，是襲取也，非性之真養也。學必有措，措不以時，是力魄也，非性之動以天也。性者，上天之載，無聲無臭，見而無見，是爲真知；造而無造，是爲實詣；措而無措，是爲當幾。故習以學者，不離乎節概、名義、勳庸、藝文之間，而不得夫節概、名義、勳庸、藝文之迹，此於其質，不已化而趍於中者乎？

居仁由義，窮居即大行也，視達道何損焉？成器而動，大行即窮居也，視求志何加焉？

夫學，性情而已矣。不怨不尤，孔子所以學天也；不遷不貳，顏子所以學聖也。性，天命也，弘之存乎人，不慮而知，其誰命之？弘之亦奉天時，非人力爾。故不信天，則學無從；不竭人，則道不致。知天焉，盡矣。

人我立達，天所爲也。性其仁乎？然立達不先，近無可取，將焉譬之？❶能此乃謂求仁，遺己急人，非天所爲爾，故求仁莫先反身。

「退藏於密」，神智出焉，惟洗心得之，乃見天則。天則無本末，然其主不藏，則其幾不生，退藏其至乎？洗心要矣。

❶「無可取將焉譬之」，賈本、莫本作「無可取譬」。

造詣涵養，皆自見始。忘見而修，以身至之，日虛日新，不見其止，造詣極矣，涵養奚俟焉？即見爲守，不可語悟，以是爲涵養，末矣。

生之謂性，原無對待。克伐怨欲之心，即惻隱羞惡之心。只從不慮出來，則爲性；從軀殼上起，則爲妄。顏子不絶妄念，只妙悟此性。性性生生，則雖習心未净，自無住脚處。如此，乃能立本、經綸、知化育也。務絶念，并本來生機一齊滅熄，遂使天地之化都無從發生，安得爲仁？

明儒學案卷三十八終

明儒學案卷三十九　甘泉三

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

郡守洪覺山先生垣

洪垣，字峻之，號覺山，徽之婺源人。嘉靖壬辰進士。以永康知縣入爲御史，轉溫州知府。閒住歸，凡四十六年而後卒，年近九十。

先生爲弟子時，族叔熺從學文成，歸而述所得，先生頗致疑與精一博約之説不似。其後執贄甘泉，甘泉曰：「是可傳吾釣臺風月者。」丁未秋，偕同邑方瓘卒業東廣，甘泉建二妙樓居之。庚申，甘泉約遊武夷，先生至南安，聞甘泉訃，走其家哭之，越兩月而歸。先生謂體認天理是不離根之體認，蓋以救師門隨處之失，故其工夫全在幾上用。以幾爲有無接續之交，此即不睹不聞爲未動念時，獨爲初動念時之舊説也。不知周子之所爲幾者，「動而未形，有無之間」，以其湛然無物，故謂之無；以其炯然不昧，故謂之有。是以有無合言，不以有無分言也。若自無而至有，則仍是離根之體認矣。先生調停王、湛二家之學，以隨處體認，恐求理於善惡是非之端，未免倚之於顯，是矣。以致良知似倚于微，知以知此理；以無心之知爲真知，不原先天，不順帝則，致此空知何用？夫知主無心，所謂不學不慮，天載也，帝則也，以此知爲不足恃，將必求之學慮，失却道心之微，則倚之于顯者，可謂得矣，得無自相矛

厝乎？

方瓘，字時素，號明谷。初從甘泉於南都，甘泉即令其爲諸生向導。甘泉北上，及歸家，皆從之而往。以學爲急，遂不復仕。

理學聞言❶

學者，覺也。夷、惠謂之心安則可，謂之悦則不可。蓋悦重知不重行，知通乎行，故悦；行亦悦也，行局乎知，則雖知亦未免爲障耳。白沙之見端倪，於悦近之。

父母，根也。根孝弟，是不離根發生處，故生生之謂仁。舍此便是無根之學，仁義禮樂，何實之有？

「君子去仁，惡乎成名？」非成君子之名也。古人名即是實，仁是體，名是事；安仁利仁是體，處約處樂是事。

萬殊一本是理，理一分殊是功，分殊即在理一中。有感應，無分合，内外兼該，是貫處，蓋一則内外兼該也。若云以一理貫萬事，是二之矣。

「忠是體，恕是用否？」曰：「不分體用，皆於感應上見之。體則無可言，有一言而可以終身行之者，其恕乎！行之即忠也。」

天道無名，而忠恕有路，故曰「違道不遠」。然於命脉則一爾。「居處恭，執事敬，與人忠」，心一也。在居處爲恭，在執事爲敬，在與人爲忠。日用即此三者，中間更無空閒間斷，便得仁體流通。

下學上達，至淡至簡，豈人所可與知？惟自知之，惟天知之，天知即於自知中見

❶ 賈本、莫本題作「覺山理學聞言」。

之。天人二途，中間更無別路去。人所以還天，人所不知者，即天知也。

行不貫徹，恐於事上着了脚，故有礙。子張問行，子貢問行，夫子惟告以忠信與忠恕。忠恕流通，即自無礙脚處。

設無此身，何意之有？爲其有身也，故人己形而好惡之意起焉，是己與人流通之關鍵也。通則格，不通則不格；通則格乎天地，不通則否塞消亡。知者，察好惡而開意之金鑰也，知則覺，而軀殼亡矣。故意有善惡，知則惟有善而無惡。「知善知惡是知，爲善去惡是格物，如何？」曰：「知善知惡，真知也。即真知一路致之，以通格乎物。若添爲善去惡二字，似又加一轉身，致與格二矣。」

慎獨誠意，皆喜怒哀樂上消磨，不落虛見。

戒慎不睹不聞，須從大志願上，未接物而本體自在，已接物而本體自如，不涉覩聞，乃戒慎也。❶

戒懼不睹不聞，猛然一爐真火，自然點雪不容。

喜怒皆天性流行，少離體，便是遷，便是出位。遷對止而言，觀於未發之中，不但是怒時，忘怒觀理。

從人欲上起念，便踏危機；從天理上起念，便踏安機。機動之初，自以爲細微，可以僥倖無事，故忽忽爲之，遂至於不可止，不知害已在其中。智者即觀理欲於毫芒，❷而利害不與。利害展轉，則昏塞愈甚。

言顧行，行顧言，顧不在言行而在體認

❶「慎」，賈本、莫本作「懼」。
❷「即」，賈本、莫本作「只」。

天理，一顧俱得。

經綸大經，其大不在功業，而在此心。心無私，則日用細微，皆大經也。

無惡於志，譬如日月，着不得纖翳，故能無聲無臭。

志在幾先，工夫則於幾時，原非起念。

不動而敬，不言而信，本體全功，不分動靜。

孟子不動心，在集義、有事上。告子不動心，在不動心上。不得勿求，是欲效廓然而實私也，歸之内焉耳矣。彼長我長，彼白我白，是欲效順應而實逆也，成之外焉耳矣。是内便非外，不得勿求，便彼長彼白，一病也。

「勿求於氣」，是持志，而志與氣二，故曰「志一則動氣」，氣動即心動矣。孟子之養氣，是志至而志與氣一，故曰「持其志，毋暴其氣」，氣安即心安矣。蓋心志皆氣之所萃，故不動氣者，是不動心之要訣也。

不得勿求，似不動心，而實病心。似物各付物，而實外物。

志氣一舟也，志至氣次，是有舵之舟，運用伸縮，只見舟不見有舵。氣一動志，斯無舵矣。志一動氣，執舵而用之者，非其人也。

「其爲氣也，配義與道」，於天地絪緼時觀之，無理氣分合處。

孔、孟言敬，言集義，言精一博約，皆是渾流片段工夫，不是逐事逐時照管。有時事者，感應耳，常寂常感。

助者，無根之謂。集義工夫，止于根上着力，則雖奮迅勇果，亦是生意震發，概謂之助，不可。

「乃若其情，則可以爲善」，此「情」字是

「繼之者善」「善」字上來。忽然之間，真情發見，即繼之之意。若施之事爲，離幾已遠，其情不得而見矣。

平旦未與物接，無好惡可見，而何以曰「與人相近」？只是其氣清明，無所好惡，便是相近。

舍生取義，以生與義並論，是不得已喚醒常人語。若在賢者，則真是生順死安，論義理不論生死，豈有身與義對者乎？

放者，意也，非心也。求之者，心也，致知之事也。故曰「欲誠其意者，先致其知」，以心使心，非矣。

盡性無工夫，工夫在盡心上。

吾人與萬物爲體，身之精靈，萬物之根也。反身而誠，天機流行，發育萬物，故樂，仁體也。

行之著，是生機露；習之察，是生機精到神處。

楊氏爲我，人自爲人，物自爲物，牛自爲牛，馬自爲馬，而不以我與之。是亦物各付物，而實出于意見，故無情。

「子莫執中」，是事上求中，事上豈能有中來？嘗記呂涇野、馬西田、崔後渠過朝廷香案，一曰「下馬」，一曰「虛位」，講論未定。其一曰：「予一脚下馬，一脚不下，如何？」可知執中自是無此理。

命之流行，有剛柔純駁，而生生之本，未嘗不在。故剛柔純駁可以言偏，而不可以言惡。

道無不在，隨位而在。三百八十四爻，總是一個「思不出其位」。故曰「位當」、「位不當」，古人身無閒也。

問「定性」。曰：「率性之謂道，率性而行，便不消言定。定亦率也，非率而定，雖

定未免有病。」

心不入細微，還從聲色貨利名習見粗處蔽之。

分殊在理一上流行，如水各滿其器然。

禁止矜持，雖非善學，然亦有可用之時。與截瘧相似，一截則元氣自復。

「天地之塞，吾其體」，無欠缺處即是塞。知此，則知帥矣，不必更見有塞體段。

風波不起，本體和平自在。

無知而無不知，有無一體。老子恃其不知以爲知，其知猶有着處，蓋退以爲進也，於寂體不似。

變化氣質，亦須有造命手，從天命上轉透。

「思慮不定，何故？」曰：「只爲心中有物在爾。吾人居常有思做盜者否？以其無此念也，須廓然坦然，强把着不得。」

問：「視聽爲氣，聰明爲性，何如？」曰：「視聽，氣也，亦性也。視聽之聰明，氣之粹而性之正者也。以視聽爲非性，則形色天性非矣。」

思從意起則滯，思從心體則通。

萬物不能礙天之大，萬事不能礙心之虚。

人處大運中，吉凶悔吝，無一息暫停。聖人只隨地去看道理，亦無停息。所行有滯礙處，必思有以通之，其智益明。

若要撥開頭上路，先須推倒面前墻。面前何墻？墻在吾心耳。心不蔽，則家國天下皆在吾格致中矣。故物格意誠，而心廣體胖。

朱子謂：「儒以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅。」夫理因神識以發，儒豈能外神識以自存者？但我儒理與神識爲

一物，而釋之神識，恐理爲之障耳。理豈爲障？障之者意也。

體認天理，是不離根之體認。

人只能一心一路，如九河就道，滔滔中行，更無泛思雜念，方是學問。

未應，則此知渾然與物爲體；既應，則此知粲然，物各付物。若云意之所在謂之物，似有無知無物之時。其「爲物不貳」，與「萬物載焉」，只是一物。

五行相資相濟，一時具備，所以純粹中和，而能爲四時之消息流行也。有微著而無彼此，有偏全而無欠缺，若謂春夏秋冬，各以一物自爲生克勝負，謬矣。蓋消息即是生克也。

「變化氣質，不如致良知之直截，何如？」曰：「是當下頓悟之說也。人之生質，各有偏重，如造形之器。亦有忐至而氣未從者，譬之六月之冰，安得一照而遽融之？『五十以學《易》，可以無大過。』夫子亦且不敢如此說，故其變化，直至七十方不踰矩。」

東郭嘗云：「古人惜陰，一刻千金。」一年之間，有許多金子，既不賣人，又不受用，不知放在何處？只是花費無存，可惜。

婁一齋高冠佩劍，所至傾仰。至姑蘇，桑悅來訪，引僻書相難，一齋未答。悅曰：「老先生德性工夫有之，道問學則未也。」一齋遂不與語。

陽明嘗朗誦《孟子》終篇，學者問之，曰：「如今方會讀書，一讀書去，能不回頭。」尹先生曰：「耳順心得，如誦己言。」

吾人心地常使有餘裕，地步常使有餘閒，隨吾所在，自然寬博有容，平鋪自在。事變之來，是非亦可照察。不可竭盡心力，

彼此俱迫迫窄窄，無展布處。

大事小視之，則可以見大；變事常視之，則可以處變。若小而爲大，常而爲變，則不惟來叢脞之失，而且有多事之害矣。

人之聰明，各有所從發之竅，精於此，或暗於彼，故聖學專從全體上，不在聰明。陽明云：「果是調羹鼐手段，只將空手去應副，鹽梅汁米之類，不患其不備也。」

聖人亦何嘗有過人的念慮，有過人的事功。自耕稼陶漁以至爲帝，滿眼生意，竹頭木屑，皆家計也。

被事占地步多，只是心狹。

至善無形，何物可止？不動于欲，天則自如，止水無波是也。❶

不以軀殼起念，即一念天下歸仁。

學者無天下之志，即是無爲己之志。

念從知轉則念正，知從念轉則知妄。

明道獵心，原不成念，故謂之過。吾人有過，便連心拔動，故謂之惡。

此心流行之精，而有條理可見者爲文。威儀動作，猶文之表末耳，故惟精惟幾爲博文。

先輩語言，須虛心細玩，不可輕忽置去。一擔黃連通喫了，方説甜語。

「百姓與知，何以謂之日用不知？」曰：「百姓之病，無根之病；百姓之善，亦無根之善。主宰未立，學問未講故也。」

有起念處，即便有斷念時。

感應是有物時見，不是有物時起，起則有生滅矣。真知脱悟，自然必照。

日食之時，以扇作圖圈承之，其地影之圈亦隨日體盈虧，以爲偏全。可知本體不

❶「是也」，原無，據賈本、莫本補。

足，雖垂照廣徧，終是偏也。

自私者必用智。

明道曰：「性靜者可以爲學。」性靜便近本體，非惡動也。

以公言仁，不足以見仁體；以惺與覺言仁，不足以見仁之全體。惟夫子以愛人言仁，周子以愛言仁，仁之實理自在。不必更說是仁之用，又添出一個心之德，愛之理。

「絶去人欲，須知存理否？」曰：「何者爲去？何者爲存？理欲只是一念，又何處絶得？只在過與不及之間。故《中庸》不說理欲，夫子亦不說去欲二字，止說非禮。非禮者，不中正之謂也。」

「心之虛處，是性否？」曰：「惟真虛，斯能與天地萬物同流。虛即性也，然性無虛實。」

天地無心，却有主宰在。牛生牛，而不生馬；桃生桃，而不生李，要亦天地生生變化，只有此數而已。

真知流行，即是知行並進。

幾乃生機，寂體之流行不已者，感而遂通，妙在遂字。《易》之藏往知來，俱在此中。誠神幾也，生幾須存誠爲主。

人生以後，纔有功便是動。靜無功見，立寂求中，皆于感應動時生幾驗之。即寂即感，即感即寂，無先後，無彼此，此聖門求仁慎獨本旨，顧須識獨與仁爲何物耳。獨者，天理也，慎獨甚微，無容聲臭。惟有善根一路，著察消融，不是到此，容有善惡交勝之病。「天地之大德曰生」，生即仁也。生親，生義，生序，生別，生信，皆生幾之不可已者。

工夫不難於有事無事，而難於有無接

續之交，於中蓋有訣竅焉。志在幾先，功在幾時，言志則不分有事無事，而真幾自貫。如《大學》所爲「如好好色，如惡惡臭」，皆真幾也。善幾著察，有不善未嘗不知，知之未嘗復行，此顔子知幾，先天之學。今之學者，止於意氣作爲上論志，不於天行乾乾主宰上論志。非志則幾不神，非志非幾，而欲立未發之中于未應之先，以爲應事主，而應之者無心焉，非影響即虚見。所謂體天理者，豈是事物上推求？豈是意念上展轉？只從生幾上時時照察，幾是則通體皆是，幾非則通體皆非。蓋幾者性情之流行，通乎知行而無息者也。

學者每言無知，知是虚靈，開天闢地，生生不死底物事。窮神知化，過此以往，未之或知，是到無聲臭無可言處。未至于此，豈可便説無知？恐不免於信心妄用耳。

「天一生水，地六成之」之類，天無偏而地氣有偏。然天至於生時，即已入地氣矣。天氣須從未生時觀來。

人之過，各於其黨，黨生於性之偏，豈惟食色？雖佛、老、楊、墨，皆於吾人虚體仁義上偏重之，亦不是性外突來物事。無形安有影？

道在求自得爾，靜體渾融，虚通無間，原不在喧寂上。故有用博約，如有所立者；有用默坐澄心，體認天理者，各隨其資稟方便以入。其言靜以養動者，亦默坐澄心法也。不善用之，未免絶念滅性、枯寂强制之弊。故古來無此法門。然則如之何？道以自然爲至，知其自然，動不以我，斯無事矣。故學在知止，不在求靜。

「慎獨是靜功，是動功？」曰：「言靜言動，又恐學者於動靜時便生起滅，唯幾則無

問，一體故也。」

問：「致知有起處，如何？」曰：「知無不在，致之之功，則在於幾時。蓋幾有可見，未幾則無見也。夫其所可見，即其所未見者耳。故致所見，而其所未見者在矣。動靜止有一體。」❶

「氣質變化有要否？」曰：「枯槁之發生以陽，氣質之變化以知。知透而行至，渣滓融矣。故曰陽明勝，則德性用，乾道也。如鷄抱卵亦然。」

「人之才智聰慧相殊倍，❷莫亦繼善原初帶來否？」曰：「非也。猶之生物然，濃淡華素，色色各別者，地氣耳。天無形，地氣有形。人之質稟軀殼，地氣也，故學求端於天。」

論學書

聽言觀書有得，恐還是軀殼意氣上相契，不是神接。神接則實得根生而德離矣。夫精粗一理，顯微無二，故善學者，從粗淺入細微；不善學者，從細漸成議論；實用功者，從日用察鳶魚；不實用功者，從鳶魚成虛見。此中正之道，所以難也。《答甘泉》。

天理上有何工夫可用？只善識克去人欲爲體認切要。近來學者間失此意，每以天理爲若有物，想像而得之，亦若有物得焉，卒成虛見。《奉甘泉》。

垣竊以爲戒懼事迹之功易，而戒懼念

❶「止有一體」，莫本作「無有二體」。
❷「相殊倍」，賈本、莫本作「不同」。

慮之功難；戒懼念慮之功易，而戒懼本體之功難。夫戒懼乎本體者，非志之主宰不能也。此處無隱，❶亦無懈時，顧在人自作之耳。近時謝惟仁有書，論今人只於義理上論學，不在合下工夫上論學；只於學上論病痛，不於己志真切上論病痛。又竊以爲，今之學者，止於意氣作爲上論志，不於天行乾乾主宰上論志，所以終未有湊泊處。《柬鄒東廓》。

竊念此生，真惟有此一念，可以對越上帝。細細條晰，猶是掩善著惡地面，縱饒此身全無破綻，畢竟于仁體乾體上無干也。噫！乾道之學，數百年鮮有聞者，自道丈發之，而吾人猶以大人之體翻爲童觀之窺，乃遂謂之曰儒，其自小也甚矣。同上。

格物即精一工夫。《柬黄久菴》。

心齋之學，同志每以空疏爲疑。近得執事所論修道工夫，小物必謹，則發心齋之蘊，非執事而誰？第於不睹不聞，另立見解，尚與區區之意未合。夫不睹不聞，性之體也，惟其不睹不聞，故能體物不遺。體物不遺，即率性之道也。人惟有此不睹不聞、體物不遺之體，而或不能不以忘助失之，故戒謹恐懼，所以存於此身，猶之曰修身修心養性云耳，非謂必有一物而後可存養也。今曰性如明珠，原無塵染，有何睹聞？著何戒懼？故遂謂平時只是率性所行，及時有放逸，不睹不聞，然後戒慎恐懼以修之。夫既如明珠矣，既無塵染矣，不待戒懼矣，其所謂放逸者，❷又何從而有之而又知之？所謂率者，又何事乎？平時無事，難以言

❶「此處無隱」，賈本、莫本作「此處果無隱處」。

❷「謂」，原無，據賈本、莫本補。

功，止合率性，性本具足，不必語修，則誠似矣。然物交知誘，非有戒懼存於其間，則其所率所謂道者，果知其爲性道之本否乎？果如此説，非惟工夫間斷不續，待放逸不睹不聞而後修，其幾亦緩矣。知及仁守莊涖動禮，此夫子自内達外，示人以性道全體，合下便是合一用功，非謂有知及仁守，而又有莊涖動禮也。君子終日乾乾，忠信進德，修詞立誠，聖賢以此立教，吾人尚爾悠悠，動輒見過。若謂只任自然，便謂之道，恐終涉于百姓日用不知。區區爲此説者，非謂率非自然也，慎獨精一，不容意見之爲自然者，自然之至也。《答顏鈞》。

不睹不聞，有何影響？吾兄豈亦有影響耶？蓋自學者所見言之，第不知感應時，亦復反觀所謂不睹不聞者而慎之乎？抑亦於睹聞之先，戒懼其所謂不睹不聞者而隨應之乎？或不論已感未感，只從不睹不聞之體而戒懼之乎？於不睹不聞之體而戒懼之，不知亦有面目可得而言之乎？忽然感，忽然應，于時面目將何存乎？既無面目，又不知以何者爲體而戒懼之使流行也。故第嘗謂戒懼不睹不聞，只觀主宰，不論體段；只求致虛，不論着力。「内省不疚，無惡於志」，志者，主宰也。剛健純粹，通一身動靜隱顯而運用之。若云真有所見，則影響其將不免矣。炯炯靈靈中中正正之何物乎？在目乎？在念乎？非目非念何見乎？此恐未易言也。《答徐温泉》。❶

蓋未感之先，別無可言，惟有一真志在耳。故鄙人嘗謂志在幾先，而功在幾時。志從好學有之，幾從好學得之。故夫子獨

❶ 「答徐温泉」下，賈本、莫本有「文清」二字。

稱顏子爲好學。又曰：「知幾其神乎！」非志則幾不神也。非志非幾，而欲立未發之中於未應之先，❶以爲應事主，而應之若無心焉，非影響即虛見。《與葛洞岡》。❷

善學者，事從心生，故天下之事從心轉。不善學者，心從事動，故吾人之心從事換。只在内外賓主之間，非天然之勇不能也。《答謝特峰》。❸

蓋非生機呈露條達，而遽謂之真志，且曰「是能立焉」，恐猶之意氣所發，誠僞由分，非可强者。世緣仍仍，機竅便熟，道家所謂「今之學道，以天理爲門庭，以人影爲行徑」，斯亦對症之劑，如何？《答程介齋》。

聖賢之怒，從仁上發，故善善惡惡，皆仁之用。吾人之怒，從己意上發，故忿懥賤惡，皆氣之動。此理欲所由分也。今執事只當理會仁體，理會自己分事，則性靜感寂，相去不遠。若於怒時觀理，蓋爲未知用功者設此法門，如知仁體，則已不必言此矣。《答謝子録》。

《詩》曰：「人之無良，相怨一方。」蓋是而不能達誠以信人，非而不能反誠以信己，二者皆一方之謂也。仁義禮知信，俱從對人上生發。竊嘗謂聖人設教，全是爲人不能處天下國家之人，故大人之學，拳拳以求仁爲大頭腦，良則人之芽蘖耳。夫人知是之良，而不知不良之是；知不良之非，而不知非之亦有良不良也。以無良知心，而爲遷善改過之學，其善何存？其過何指？真意與言行離爾。呂氏語曰：「言以喻意

❶「欲」，原作「影」，據莫本改。

❷「與葛洞岡」下，賈本、莫本有「張連山鄭浣溪諸友」八字。

❸「答謝特峰」下，賈本、莫本有「鋭」字。

也，意與言離則凶。」然則講學其亦有凶乎？此則在自知之，須於自心良與不良上考究，庶幾求仁有方也。《答余孝甫》。

昨遽以甘泉翁集序上請，蒙不見却，復賜教云：「當知湛、王二公之所以同，又知其所以異。吾人又當自知曾於二公異同處用功，孰得孰失。」誠爲確語。愚固自審之矣，慨自慎獨之旨不明於天下，雖曾力行篤信，師法古人，猶謂有不得預聞於道者。自二公以「所不睹不聞性之體」發之，學者曉然知天德王道，真從此心神化，相生相感，不復落於事功形迹之末，其有功於後學不淺。此非其所同乎？雖然，其所同在此，而其所異，與吾人用功之有得失者，亦在此。何者？微之顯，誠之不可揜，聖人之學脈也。于顯微處用功，内省不疚，無惡於志，又進而敬信渾然，至于上天之載，無聲無臭，以復此顯微之體，此聖學工夫也。大方工夫本體講論大明之時，而猶異同明晦終有未盡合者，固由於學之不善，其亦救偏補弊之過有以致之與？陽明公之言曰：「獨知之知，至靜而神，無不良者。」吾人順其自然之知，知善知惡爲良知，因其所知而爲善以去惡，爲致良知。是於行上有功，而知上無功。蓋其所謂知，自夫先天而不雜于欲時言之，是矣。至復語人以「不識不知」，及楊慈湖之「不起意」，爲得聖學無聲臭命脈，一時學者喜於徑便，遂概以無心之知爲真知，不原先天，不問順帝之則，如尊教所爲任性而非循性者，是過懲意識之故也。故嘗謂陽明公門弟之學，似倚于微而無上天之載，失之倚，非良矣。愚故尊之喜之，取以爲益，雖嘗學焉而未得也。甘泉公竊爲此懼，乃大揭堯、舜授受執中心法，惓

惓補以中正之語。故其言曰：「獨者，本體也，全體也，非但獨知之知爲知，乃獨知之理也。纔知即有物，物無内外，知體乎物而不遺，是之謂理。」即上文所不睹不聞之所。下文未發已發之中和，末章「上天之載」是也。《中庸》不云「或學而知之乎」，之者，達道也，理也，學者致良知也。致知而學以求知此天理，是乃致知在格物，君子學以致其道之謂。若謂學以致此良知，斯無謂矣。後來學者因有執中之謂，亦惑於感應之際，舍初念而逐善惡是非之端，以求所謂中正者，恐未免涉於安排，而非性體之自然。故嘗謂甘泉公門弟之學，似又倚於顯而有處，失之倚，非中矣。愚實尊之信之，視以爲法，雖嘗學焉而未至也。顯之失，尚有規矩可循；微之失，則漸入于放而蕩矣。雖然，微之失未必無所由起，而顯之失乃誠吾人之不善爲擇也。忘助俱無，中斯見矣，擇斯得矣。夫忘助俱無者，非心之規矩乎？雖云正心本於誠意致知，然良知不能爲一身主宰，其所以致知擇中而爲一身主宰者在心。故堯、舜開心學之源，曰人心道心。夫子曰「其心三月不違仁」，謂仁與良知天理，非心不可。然心者，實天理良知之管攝也。求之心，則二公之異同，亦可得其一二矣。其可併以支離病哉？乞訂證數言，以俟百世。《答徐存齋》❶

必於未感之先，而求心事相關之處，則已涉於起意，未免反爲心病。明道曰：「廓然而大公，物來而順應。」能順應處，即相關處矣。以心應事，猶是心小。《答陳生曰》❷

❶「答徐存齋」下，賈本、莫本有「閣老」二字。
❷「答」下，賈本、莫本有「永嘉」二字。

危，大也。人心爲形器，爲費；道心爲義理，爲隱。《答白齋弟圭》。

時時未發、時時已發之説，似大儱侗，不如還是未感寂然不動、已感油然遂通。寂然不動，無時節內外；感而遂通，有時節而無內外。無時節內外，故流行昭著，不已之本體不可見而有物，所謂「人生而靜，天之性也」。有時節而無內外，故流行昭著，變化之妙用，可見而無因，所謂「感物而動，性之欲也」。《答子明叔熺》。

動靜體用，緣只是本體流行，如春夏秋冬，非謂必以靜之體而致用也。語默感應，運而不已，何者爲先？何者爲後？若謂之默以爲語體，當其默時，復何用功？當其語時，於默何功？惟不知周子之所謂主靜云者，實因無極示人以無欲，本體決不爲妄動累耳。《答葉生嘉泰》。

敬豈有物？亦豈有個樣子在？自有所依據。只是「存其心，養其性」，譬之止水，不搖動傾注，便自然止，何用矜持？安可逞放？逞放矜持皆私也。《答任遠》。

泉翁嘗語僕云：「有聖學之省察，有賢學之省察。賢學省察，猶去草於地，無由乾浄。聖學之省察，如去草於田，草去而苗之生意暢然矣。」蓋有我與無我，而路徑之有廣狹故也。有我者，意見也，知識也，如原憲、由、張之類是也，其他私欲種種者不論矣。然以有我之心，而去其礙我者，終是有有我在，其爲路也隘，其轉動也難，及其成也，修念之學是已。張子曰「大其心則能體天下之物」，大心者，見大也，見大則全體之真志在，而意見知識廓然矣。日用酬應由真志，不由有我，其爲路也廣，其轉動也易，此顏子所以爲仁能由己，聖學也。《答趙

仲梁》。

云：「既知良知爲入道端倪，安得不歸之以寂？」似非陽明公本旨。陽明云：「蓋謂此知本寂本感本密本神，即天命之性所不睹聞之獨，❶充塞宇宙，上下古今，橫飛直上，入知出愚，爲道之全體，不但端倪而已，又何寂之歸乎？」總之，子思只言知，不言良。孟子以後，造端言良，造詣言知。今則自陽明良知之説起，好徑者不察而競趨之，而後良知與知混雜而無用，而知之德亡矣。知亡而後修德凝道之學晦。《答張道亨光達》。

天理人欲，從子思《中庸》看來，只於中與太過不及別之。中是此物，過是此物，不及亦是此物。學者只致其中，斯天理自存。豈有中在是，而又有太過、不及二者退于兩旁之理？故曰「惡亦不可不謂性」。

自天則謂之天命，自人則謂之修道。戒慎恐懼，即是真心，即是天命。本體流行，而云戒懼以養不睹不聞之體，自修道者言之，義未盡也。識得只消言修己以敬，言戒慎恐懼。識不得，則雖云不睹不聞，依舊是有睹聞之戒懼，故修道原從天來。《答祝介卿》。

箕子以天道五行之土屬心，然即不言心，而曰「思曰睿」，意亦思類也。如箕子列脾土當屬心，而今論五行者，乃不屬心，而屬之於意。脾土之生意，周貫於視聽言動、心身家國天下，而自以快足于己，其不亦「睿作聖」類乎？蓋有官位，有官職。心，官位也；思意，官之所以盡職也。官職盡，而猶復求官位之事，斯亦可無求矣。《寄余孝

❶「即」，原作「既」，據賈本、莫本改。

甫》。❶

夫文，幾也。當幾之來，黜見聞，忘資稟，泯意識，由乎天衷，而不以有我之私小之，是之謂博，與「溥博如天」之博意同。故「知崇如天，禮卑如地」，約禮即承幾之實禮見之於行者耳。此區區博約之說也。《復江子烈》。

自有天地以來，太極、兩儀、五行、萬物，一氣渾淪，可以言有而不可以言無。專言無生無滅，則其無也，謂之空；因其有生有息，而緣迹于無，則其有也，謂之虛。虛者，知之體，仁之原也。《劉獅泉七十壽序》。

吾之於學，常見其未盡處，不見有本體處。或曰：「不見則何知？」曰：「寧有未知，不可有所見。見於仁則住於仁；見於智則住于智，見於中正則住亦以中正。甚者乃以虛見借藉成用，而不知其非有。故吾不敢有所見，見吾過而已。見吾過以求復，其知而已。」《錢緒山壽序》。

夫夭壽窮達之不可齊者，天地流變之自然而不已者也。已而齊，則息矣。聲色臭味安逸之遇於夭壽窮達而不可齊者，吾人客感之自然而不已者也。已而齊，則著矣。夫其不息也無心，而吾之不着也無情。夫惟其無心而不已也，是故有夭壽而無長短；夫惟其無情而不已也，是故有豐嗇而無去留。以無長短之心以修其身，則修身之功即命之道；以無去留之心以修其身於聲色臭味安逸而不著，則聲色臭味安逸之性即命之自然。而其用之於父子、君臣、賓主、賢者聖人也，即爲仁義禮智天道之實。有所病而不爲病，有所命而不爲處，吾將與

❶ 「寄余孝甫」下，賈本、莫本有「純似」二字。

先生其廓然超乎天人之際矣。《沈古林壽序》。

盈天地之間，一氣也；其爲形色，一體也。一體渾然，孰爲之善？孰爲之惡？自有善惡之説分，而後去取之念起；去取之念起，而後天下之爲學者，日從事於刻覈名實之辨，軀殼一絲，畦徑方丈，忘則弗可見之矣。《贈余九陽》。

夫理，❶固不在物矣。宇宙渾淪，無間可破，吾渾而合之，非物無以發吾心之精，謂心之理，不在於物，不可也。理固在於心，虛靈洞徹，無罅可乘，吾類而彰之，非物又無以見斯理之用，謂物之理，非吾心之理，不可也。《斗山精舍記》。

吾心之天，本無不正，是故有不正之動，而無不正之知。動而後有善惡，而其幾之者，皆善也。幾而後有善惡，而其所以能善於幾而不奪於惡者，皆知也。知則人，不知則鬼。人鬼之分，一知而已。《嚴天泉書院記》。❷

是故因吾未形方形天然自有之幾，審其止而出之勿失者，其根本之學，由善以爲明者也，心與事皆善矣。外吾未形方形天然自有之幾，審其旨於意見尺度而出之勿失者，離根之學，行善以爲明者也，其事似是而心則非矣。是故猶之天體然，苟得其明，則衆心之燦皆天也；苟得其善，則萬事之察皆心也。不爾，將事事而比之，隨吾子臣弟友之遇，而求合以能至於道，斯亦爝火之明耳。《明善堂記》。

赤子之欲，未成於意。成意故惡，未成意故善，猶之天道風雨然。夫子之所謂習

❶「理」，原作「禮」，據賈本、莫本改。
❷「嚴」上，賈本、莫本有「石橋」二字。

者，習於意，成於意耳。所謂不移者，其亦意之不肯移者耳。故予斷以爲惡起於意，起於外，而非起於心，起於智也。以下《小金山餞別記》。

「諸友且觀，從古亦有一字言知惡者乎？」良久，曰：「無之。」曰：「無之，則知其主宰矣。其玄虛而固塞者，非知矣。非虛非固，故能格物。格物者，達此知根性根於感應時，各當其則而不誘于外，是求仁親民一體之學也。且試言之，吾人一身一心耳，何以親民親天下？盡天下之性而不窮？」廷綸子曰：「在通天下之志。」曰：「是矣。然通不在遠，一一通之以意，則又甚難。能通而不難者，即吾所謂性根知根，不學不慮而能者，其機括也。此知此能，古今人物所同，其不學者未論矣，其知學者只當志立虛己，隨吾感應於與知與能，初念發動處，安則行之，不安則問思辨行，調停而中正之，不作己疑，不涉己見，即是繼善接根通志之學。若或不論安與不安，先懷一併自阻之念，曰吾已非原性矣，是非安可得知？遂從而遏之置之，隨復起念，爲之援引思議，修飾布置，則不免乘之以意見，而固我之因，軀殼之緣，展轉循附，不能自覺，是謂脫善離根成意之學。其於通天下之志，似是實非矣。」

劉安甫問曰：「博約分知行可也，但既云約之以禮，則禮字當亦有說。」曰：「先生嘗云，禮之實，節文斯二者是也。知圓行方，到歸根復命於行上，其天則自合如是。故《易》於《坤》曰：『各正性命，保合太和，乃利貞。』」《問答》。

宇宙之內，渾然粹然而已。渾然粹然，而猶有所不可入者，人耳。有人斯有己，有

己斯有意。己與人對，意與天下萬物對。物感而意發焉，各得其正，無所着於念，而率乎純粹之原者，道也，蓋格於物而誠焉者也，是所謂通吾知於物者也。各得其正而猶不免有所着焉，不可以化於物者，意也。蓋誠在意而未格於物者也，是所謂以意誠意，其意小者也。發焉既有所著，著極而轉念焉，乘之以貪戾驕泰，不恕不仁而不可解者，意之蔽也。蓋塞於意而無物者也，是所謂以意起意者也。夫物非真無也，知在物而物在焉。物與知無不善者，是故在致而格之，其排決疏瀹，而所謂咽喉者沛然矣。夫排決疏瀹者，水之污而非水也。去其不誠以歸於誠者，物之意而非物也。故入門之功，其要在意，其本在知，其用力之總會在格物。孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍」，「充之足以保四海」，「親親敬長」，「達之於天下」。皆言格也。格則意化而仁，如惡惡臭，如好好色，真心内徹，而意不足言矣，是即所爲萬物一體者也。《誠意説答俞仲立》。

明儒學案卷三十九終

明儒學案卷四十　甘泉四

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

主政唐一菴先生樞

唐樞，字惟中，號一菴，浙之歸安人。嘉靖丙戌進士。除刑部主事。疏論李福達，罷歸。講學著書，垂四十年。

先生初舉於鄉，入南雍，師事甘泉。其後慕陽明之學，而不及見也。故於甘泉之「隨處體認天理」，陽明之「致良知」，兩存而精究之，卒標「討真心」三字爲的。夫曰真心者，即虞廷之所謂道心也。曰討者，學問思辨行之功，即虞廷之所謂精一也。隨處體認天理，其旨該矣，而學者或昧於反身尋討。致良知，其幾約矣，而學者或失於直任靈明。此討真心之言，不得已而立，苟明得真心在我，不二不雜，王、湛兩家之學，俱無弊矣。然真心即良知也，討即致也，於王學尤近。第良知爲自然之體，從其自然者而致之，則工夫在本體之後，猶程子之以誠敬存之也。真心蔽于物欲見聞之中，從而討之，則工夫在本體之先，猶程子之識仁也。陽明常教人于靜中搜尋病根，蓋爲學者胸中有所藏躲，而爲此言以藥之，欲令徹底掃净，然後可以致此良知云爾。則討真心，陽明已言之矣，在先生不爲創也。

禮玄剩語

天地從空中生，故生而不有其生。「其

爲物不貳，則其生物不測」。大太虛者，致一之道，故曰不貳。人亦從空中生，非天地所生。「大哉乾元」，「至哉坤元」，亦致一之道。天地包裹，其中空，爲萬靈聚所。人氣質包裹，空藏於心，亦爲萬靈聚所。屈伸闔闢，化機牽擾，而其靈未嘗滅。牽擾者，生於有其生；未嘗滅者，乃乾元坤元，太虛之真生。有其生，亦生於真生，初無相別，要之萬靈一真。一事靈則萬事靈，靈一也。有致一之靈，有只靈於一事，以分合爲真假，以存逐爲空塞。空則不塞，不塞則萬物皆備，故盡萬物而無邊際則空，落一念，着一物，則靈爲一隅所覆，是以牽擾之生，即其所在，雖未嘗不生，而終死於其生，乃非所以生生，故曰非真生。古謂「無思無爲」，「不識不知」，即真生之無生。又謂「心之官則思」，思者，聖功之本，即真生之自然生。無生者，無逐物之生；自然生者，生虛空之生。世人之思，患在離虛而逐物，迷中起悟，則有轉向人身來。

盈宇宙假象、假法、假名、假事，盡屬感應。實悟、實證、實際、實進，元端尸物，一實不變，是故可以知始。及至運用作成，便種種差別都成幻寓。這裏雖皆一實散見，然終不可執以爲據，到底有滅時。惟一元誠缺，資生道敝，迷昧冥區，遂將化迹紛拏，所在信作着實住處，遍起隨逐，終成飄蕩。蓋認形骸爲真體，耳目口鼻四肢五內，將有身以後作計，不理原始要終之學，又何以知死生之故？夫感應之理，外悅受而內止，這止處，乃成始成終玄機，命之流行而不已也。此實不變真體，故以不變者爲主，則隨應曲當，諸假只是我一事。孔子謂「吾道一以貫之」，是一所貫滿，不是一以貫萬。假

者不容真，假處無能着力，這毫釐之差，相去不止千里。

理氣無彼此，無異同，無偏全，總是太虛影子。虛之極則能生，故流行而爲氣；虛之極則不滯，故靈通而爲理。不滯則所以爲生，生則得於有生。所以爲生，立有生之機，有生負終匱之化。然有生之機，即假終匱之化而見，氣外別無情理處。漢、宋諸儒，分理氣作二種，不知性即理，性亦即是氣，故曰「仁者，人也」，「形色，天性也」。性中無五德，五德所發見處都是性。氣亦無二氣五氣，只有元氣流行，隨在變化。這裏有所存主，便謂之德，各中時措之宜，便有五者名目。若在五者上覓性，則非德矣。天地有人，如人腹內有心。人爲萬物之靈，於理氣不容毫髮分別。雖禽獸草木，誰或出此？氣各有偏塞，理亦即此而在。蓋理無定體，可通處即是。若必以能言能行，衣冠禮樂爲理，即是泥於人相，不曾推見至理。苟泥於人相，雖天地亦喚不得作全理，風雨露雷，山河大地，俱不是神物。若能超於人物相外，則禽獸之生化，草木之榮瘁，何等聲名文物，各擅通處。其實論到極全大備，天地之道，人猶有所憾。只有人者天地之心，聖人成能，知天地之化育，中間純駁去處，復有丹頭可據，點化有恃也。

浩浩太虛，無有際住處，中間靈通神妙，徹宇徹宙，亦不見從何處舉起，向何處引著。人氣質之凝，似有住際，然神通在心，故其氣也無涯，其有涯，惟有生耳。舍其有生而能自主，其所爲氣，總是浩浩一物，乘不間之體，而尸本全之化，初未嘗毫髮添助，亦未嘗毫髮假借。界隔塵根而分別出，妄施好惡而取舍立，展轉情機而蔽固

深，積累觸忤而仇冤結，貪安方便而阻晝成，遂使靈氣惰於有涯，而太虛真機，時每流行而不息，而復不自覺。乃舍此而他求學問之功，其荒矣哉！

性無有無空實，幻從空化，迷由無墮。幻則隨處妄有，迷則隨處滯實。性者得於天地之生理，有無空實之境，物而不神，含生而就死。

「一陰一陽之謂道」，陰陽是氣，道亦是氣。陰陽所以能繼，乃相善之所在，這是心之流行，然非命在於善。陰陽所以各成，乃惟真之所在，❶這是心之流行，然非心着於成。性根爲天地萬物之主，天地萬物有變，性根不變。在人則寄含心中一竅，是爲心地。此生天生地生人生物玄機，豈容着得些子？纔着些子，便是不能繼、不能成的病根。故以善惡體性，即落意見；以善惡觀心，即落情欲。情欲從性外覓心，意見從命外覓性，皆是緣物而起，皆爲有倚之學。

古今不少英慧俊傑，只未得着實脚踝，趨趨步步，徒作一場想像話頭，玩弄景相耳。這懸空學問，有從文典上拈着，有從事機上會着，有從傳授上得着，有從困頓上通着，有從漸染上沿着，總不外識神上影響涉獵，將自身飄蕩宇宙之外，因空體空，忘置軀殼中含之空。古人所謂修身踐形，乃在七尺之躬，了三才極理。妄認浪修，執殉家當，隨處停泊，只管漫天潑地，倚古粘今，却於化機分落種魄無干。夫凡有血氣，皆含虛妙，而翾毛性多偏塞，究竟爲軀殼所限。人世殊質異禀，所抱差別，雖爲萬物至靈，

❶「惟真」，賈本、莫本作「性」。

有丹頭可點，然當下進爲，亦只從脚踝發軔。此是學者第一步，這處躐等，縱飛輪神進之功，枉費心力。

自生身以來，通髓徹骨，都是習心運用。俗人有俗人之習，學者有學者之習，古今有世習，四方有土習，真與習化，機成天作，每向自己方便中窩頓。凡日用覯記討論，只培溉得此習。中間有新得奇悟，闊趨峻立，總不脱此習上發基。方且是認從學術起家，❶誤矣。

情不定境，美惡瞥起，流注苦樂，百解不能脱。智者追從性根上料理，又機不自由，念慮泉湧，動而以遏勝之，終落强制。於此不的見所來，何從下手？當其境之未生，自以其後動之情非己所宜有，及其境之既設，信無所憑，識因潛發。夫信淺故無憑，忘隱故潛發，造化玄機，靈通浩浩，未涉軀殼些子。這處不加體驗，最容易錯認，一誤永誤，收拾費力。乃復執迷爲明，終身不見惡境，彼亦烏知其非有也？

本性各各具足，只被信心擔閣，一返即得，一主即張，一現前即意流千古，一對境即智周萬物。若不返不主，一任察觀天地，博通今古，口中歷歷，意中了了，總是傀儡在場上。迷中忽悟此意，笑得如此容易，亦被如此錯過，則到這裏，不覺甘心捨放舊身命，完復本來體段，不使離析作兩截人。所謂兩截人，自身靈光不將在自身上作用，猶之折裂身分。所以肯處便是進處，悟處便是到處，切忌自家身子替人打哄度日。

---

❶「是」，賈本、莫本作「自」。

三一測

由中陰起識，由乾始發智。乾自太虛生靈，合內外爲知，五蘊不得而成。蓋五蘊，身日鼻口耳，蔽於陰濁，然而識與智彼其察焉一也。故情之成，定於資生之實，其所爲生，必有行成之者，然後得正而伸之。此推行之化，乃天造自有，贊之以人力，鮮不蹶於所值，皆中陰起也。蓋陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。陽之爲明也，陰之爲濁也，未始異爲兩物，以其互見而察之者也。顧其勝不勝，以別物欲德性，從此則名此，從彼則名彼，或得乎全，或據其偏之不同耳。坤之先迷，迷於陽也，是以謂之陰；乾之知始，始乎陰也，是以謂之陽。惟其迷，則一切皆迷，其後之所得，得其所就之偏而已；惟其知，則一切皆智，雖未嘗無所被寓，莫非全體之爲用也。故轉識成智，在致其思焉，思之思之，鬼神將通之。《陰識》。

七情，陽也。注而緣物，陽自外流而內陰滯矣。雲行雨施，春舒夏假，陽注而其虛不損。太虛者無所有，無所有則無所雜，故不損此以逐彼。有緣之情，蔽於無本。所謂無本，蔽於其本之有物。當其生也，芃芃乎其來也，不能以或禦，勢之有引之於前也。然而本不盡滅，未嘗不勃其中，勢之不能勝也。聖門立方不治病，治受病之源。君子之過，如日月之食，人見人仰，猶天之恒燠恒寒。陽九百六，立見不遠之復，不變乎其本則然耳。不然，天下之情如水，能塞其委流，不能保汩汩乎源之不已也。《七情》。

「乾道變化，各正性命。」以其偏者付物，而物束於命。物無立命之性，性無致命

之才，氣無造命之具。人則異是，雖組搆滓駁，愚能明，柔能强，故氣不歉於自立其大。敝焉於習，乃資其明，用爲姦；資其强，用爲暴。蓋不善用性，亦其無不有之故具也。《物氣偏》。

氣非虚不生，命非氣不行，性非命不始，虚非性不終。天者，虚之所在，而命之所出也。太虚不得不生氣，有無相入，空實相含，有之機攝，無以流虚，無之妙孕，有以函實，於是盪沖漠而滋消息。其爲物無妄，則其生生也不匱，故氣與命、物也。氣不二於命，又何性之二耶？橫渠曰：「合虚與氣，有性之名。」辭雖似析，意實相銜，不得已之言也。「善反之，則天地之性存」。反之云者，復其初也。能爲反者，氣之終不能勝者也。不能勝者，氣之自具其美，不澌滅也。明道曰：「二之則不是。」所謂論不論，亦不得已之言也。伊川曰：「形易則性易。」性非易也，氣使之然也。濂溪「性剛柔善惡中」，謂至其中爲性真。若五性雜感，則善惡分也。夫「氣質之性」之說，發於四先正，然而其指有在，非致疑性善。孔子以性爲相近，子思子三知三行，得四先正所同然。其近也，非所以爲兼也，兼則一之矣。其三也，畢可以歸一也，不能歸，則二之矣。性無不善，合古今而同之，有所病於氣；而氣負能反之具，則近之者，於善之中相近，未全墮於惡也。有所別於今，而氣負能進之機，則三之者乃追責其本，未便定其品也。蓋論性而及氣質，推其用之所至，自其感物之動而追原始，❶性固未嘗敝也。故勇不決於力者，非才之罪也；辨不定於志者，

❶「原」下，賈本、莫本有「本」字。

非明之短也；德不長於事者，非理之衰也。其爲習者，二之二；其爲儒而闇生於勢地者，三之一。若於性居無幾深致思焉，可考而工於學矣。《性一》。

真心圖説❶

外一圈，❷元氣之謂也；次中一圈，人身之謂也；最中一圈，人心之謂也。元氣即太極也，可見者爲天地。人受天地之中以生，而心具中理。天地無不包，故居外。萬物各得其偏，至真至精者爲人，❸故居天地之正中。「維皇降衷」，無少偏倚，「退藏於密」，心之爲心也，故居最中。夫中無所着，無所着則虚，虚而生靈，靈能通天地，包萬物。心該天地，是故人爲萬物貴，得天地之中也。人爲萬物靈，心具天地之中也。人即天，天即心，心無弗有，無弗能，宰制萬物，放諸四海而準，與天地參，不容僞者也。着一物爲塞、爲偏、爲私、爲軀殻之身，是謂失其真心。

真心是人實有之心，實有之心，乃天地生人之根底，亘古今不變，不着一物，是謂中者天下大本。人孰無心？只因隨情逐物生心，非天地大中之本心，不得爲事物之主。必尋討精詳，辨其真而用之，不幫補外求，亦不索之玄妙無影，自然舉念天則，擬議以成變化。其怠緩於過，錯假爲真，便一齊倒塌，醉生夢死，此討之之功，所以不可廢也。

❶ 賈本、莫本題作「真談」。
❷ 「外一圈」上，賈本、莫本有「真心圖説云」五字。
❸ 上「至」上，賈本、莫本有「惟」字。

今三尺童子，知事由心作；小生初學，知道自心傳。則認心不真，縱而不檢者，以爲隨俗任情，不礙立身，自昧其神明之靈，褻天違天。淺識者以見聞所習，信而爲當然，執以運用，戾人罔人。不力考而深思之，何以迸出原生本體？

天之生人，原是無所不知，無所不能。人之爲心，亦是不學而知，不慮而能。其所爲知、所爲能，又却停停當當，增不得一些。徹古徹今，隨愚隨聖，無二道，無兩心。私欲起，知能爲物念所蔽，於是昏明强弱、低昂淺深雜出。然原生之知能與既壞之知能，總是一知一能。原生者，全體定，而正用由此而發；既壞者，偏於所便安，而用不得其正。全體定，是謂良知良能，偏於所便安，是謂識神，小有才。識神與良知，小有才與良能，❶苟不自爲主，深加精别，則妄與真混。

不有命，則無以主其生；不有氣，則無以爲生。其爲生，心也；而主之者，真心也。於其生而思所以主之者，是討也。心無兩心，立乎其心之大，耳目口鼻四肢百骸，從其所令，則爲真心。以耳目口鼻四肢百骸之所被以生心，則心非其心矣。

宇宙真光景，自古流傳迄今，風日雨雷，山川草木，今猶古也。文物聲名，衣冠居處，今猶古也。只一念眹兆，乍呈乍滅，欻作欻改，而不著不察，乃其病根。故有初發念本是真機，外感乘之而變，竟迷故步，以至愈感愈離，忘其所起。亦有隨常應

❶「偏於所便安」至「小有才與良能」二十三字原脱，據賈本、莫本補。

迹，❶原無關轄，而中靈偶起，秉彝勃然，肇不知其所因，泯不知其所尼，事非降心，内非襲外，其必賦畀有係於天，而梏蔽亦別於人故也。天理不架漏過時，人心豈牽補度日？能一致留神，則點而化，中間終始之義不必追尋，而久暫之勢亦不煩預告，在當下爲之者已。真心即是良知，良知是活機。活爲性，機爲欲，活機，性之欲也。惟陽能活，惟陰能機。陽者，虚之流行而不滯；陰者，物之關轄而成運。合而發之，是爲天靈；妄以爲動，謂之變詐。此處毫釐千里，學者不致辨其間，總非活潑真體，所以一動便涉私利。善學者，須懲根器所限，又念末俗頹習，加心於貨利之交，嚴決取舍。這關隘一透，然後隨所舉動，容易措手足云。命從愛生，愛因欲有，此亦就所生所化而言，正是機之關轄而成運者。若追求天命原始，則生生化化，流行不滯之妙，只在真實一念上辨別。此一念倘轉動不來，永被穢濁牽縛，及到生盡化還，方信無益其真。

晦明爲興居，温飽爲縷粒，遘合而揖序形，謔笑而丰神動，此日用之順機也。然熟於習心，而真已移矣。夫緣順平施，無所横於喜怒，且變而失其本始，況憑倚所欲而梗其好，其不拂然抵而應之？於是假性中識能以濟吾私營，貪天功爲己力，又復錯擬典册，以起附會，摩揣意見，以中漁獵。事愈明而道昧，名益蓋而意衰，敝過隱伏，淪胥爲溺，皆不討之故也。

心一也，曷言乎真之與假也？心得其心之體爲真，有所因而動，則受病而爲假。體病則用必不當，然而從其中以令五官百

❶「迹」，賈本、莫本作「變」。

骸，其爲心則未始不爲心也。醫家十二經，其一則心包絡，又名心主經。手少陰爲真心經，心包經乃真心之別脈，不與真心同經。真心爲君火，心主爲相火，二者其脈雖殊，均謂之心。君火爲火之全體，相火一時用事之火。一時用事，雖未嘗離體而有，顧未盡其體耳。真心不病，病者，心包絡，與三焦相表裏。三焦，氣之父；心包，血之母，君火不能自盈乏。神明之舍，疑命而立，則三焦之運如度，而心包善輔，否則火不炎而鬱，病由以生。此賓主之義，而養生繕性，當各圖其本也。

或謂：「性本至虛，執心而以討爲務，不幾於雜乎？」曰：「性立天下之有，其有也，以其無所着也，故謂之虛。《易》有太極，《書》『建其有極』，《詩》『有物有則』，莫不有歸的。故初學至聖人，皆不可忘學。」或又謂：「道妙萬物，泥討而盤桓於心，不幾于廢乎？」曰：「萬物皆備於我，以方寸管攝物理，約而精之，其道光明，不能外也。」或又謂：「德以自然爲宗，庸心以爲討，不幾於擾乎？」曰：「討者，天功也，非有加於人力，必因天機之動而別。其敝於人者，不盡人聰明，則天聰明莫能全，察其幾已矣。」

景行館論

真心，乃人實有之心，是人自知的所在，無賢愚，無古今，無老幼，無操舍，無貴賤，只被人自埋没，不肯露出頭面。埋没非一端，大約是緣習見聞。心乃氣機流行之本，屈伸闔闢所從以命，故耳目之官主役，心之官主思。役爲价從，思爲宰令。价從

頑點，竊弄權柄，如亂世舍其正統，脅從雄據之盜。學者欲嚴正統，須死得見聞一番。要死見聞，須將實有之心依靠他做，隨時隨事，無往不是這心，運用平昔所見所聞，一無粘染罣礙，如此做去，自然日高明。《論真心》。

性無本然氣質之別，天地之性，即在形而後有之中。天之所賦，元是純粹至善。氣質有清濁純駁不同，其清與純，本然不壞；雖濁者駁者，而清純之體未嘗全變。其未全變處，便是本性存焉。此是能善反的丹頭。《論性》。

凡人一言一行，外面可見之迹，都是糟粕。彼我相通之機，只在冥冥中，不可得見這點意思。今人只怪人不應我，正不是反己之學。直做到與物大同，七尺之軀與千人萬人打做得一片，纔是心體逼真處。一有礙置，便是工夫未了當也。《論感》。

功夫就是本體，不容添得一些，尋見本體不走作，纔是真工夫。若以去人欲做存天理工夫，便如捕賊保家。所謂「克己復禮」，惟其禮，故己克；所謂「閑邪存誠」，惟其誠，故閑邪。故存天理是去人欲的下手處。荀卿性惡之說，不曾教人從惡，只要人反轉克治，這便矯枉過正，不在本體上做工夫，却從外邊討取，不自信，將誰以爲據乎？《論功夫》。

陽明先生教致良知，學者昧於致之之義，妄詆良知不足倚靠，錯認工夫爲太容易。殊不知，人人自知，實有的心，❶雖被外面見聞牽引，實有的心，常在這裏，這便是良知。即此真察而真行之，便是致。若謂

❶「實」上，賈本、莫本有「乃」字。

人無實有的心，則非所以爲人；若謂實有的心不足用，便是躐等妄想；若謂實有的心棄而不用，是不尋討之罪也。《論教》。

聖人有心法，無事法，人見聖人，亦曾指一事褒貶，遂不免加情於人所見之地，便泥着格套。要知聖人先得其心，然後因其粗而論之，故能脱然毁譽境外，纔可馳驟世途，雖波濤擾攘中，常得透出頭來，有本故也。《論應事》。

《易》不外象占，聖人因人事幾之動而象其理，象乃吾心中之象，占是心占之，擬議以成其變化。作《易》者，無中立有；學《易》者，動裏索靜。畫以立之，占以索之。

《詩》之爲經，聖人專形容人本等性情。學《詩》之法，當想像詩人性情何等氣象，務得其天生之本然。

《春秋》，是非之書，不是賞罰之書。聖人不專意褒貶人，欲直指人心是非之實，以詔於世。恐懸空話頭，人不解悟，故借《魯史》所載，發明某是某非，是則天理之正，人心之安，綱常倫理，於是取衷。非則人欲之私，人心所惡，綱常倫理，於是滅絶。聖學王猷，皆不外衆人能知能行之本，在察其真而已。

禮不取《儀禮》、《周禮》爲經，而以《禮記》者何？經主發明義理，二《禮》所説，總是粗迹。《禮記》是推出所以爲禮之意。

《書》亦是各代故實，其以爲經，乃二帝三王順時爲治精要處。其規模之大，節目之詳，整然包括宇宙氣象。法在則道在。以上《論五經》。

天之生人，萬理畢備，故萬化從出，足周所用。有耳可聞，有目可視，有口可言，有手可持，有足可行，豈有不能自養之理？

只理被人自墮落，無所用心，五官四肢失其職業，乃歸咎天命，不知此命自我心中渙汗。《論養》。

雜　著

崔後渠曰：「道一，不可以二求；意有，不可以無求；理之極，不可形氣求。」曰：「至一不二，真有歸無極，理不外氣。翁謂『圓徹靈覺，神明居之』，則雖欲二而有所不能岐也。翁謂『康欽齊作，赫赫穆穆同體』，則意不落意，乃其爲未嘗有也。翁謂『能通者神，所通者理』，陰陽不測之謂神，神、理曾有異義乎？」渠曰：「虛之所包無窮，形之所納有限。道與性與理生於虛，心與精與神生於形，胡爲乎弗異之？」曰：「圜中竅外而爲心，以其虛也。虛而生神生精，圓徹靈明之所具乎！謂其方盈寸，取其所涵，不即其血肉。故心無心，心之所以爲心命於性；性無性，性之所以爲性現於心。心命於性，則清通而爲神，機不容以自滯；性現於心，則密察而爲精，理不能以自昧。背性而馳心，暴氣之徒也，以是小其心，可乎？」《楊子折衷序》。

天地間只一氣，氣得其平之謂虛，平昭其序之謂理，理當其施之謂道，能主其施之謂心，能發其昭之謂性。五者皆天也。《明州與王同野談》。

人之所以爲人，主之以心，而本之於性，故性是心之所以爲心。性之本體，自然而無聲無臭者，天也；性之生生而不容自已者，道也。故自性也，無所有而立天下之有。惟無所有，是爲無極之真。視不見，聽不聞，廓然寂然，故曰太虛。惟立天下之

有，是謂本然之則。絪縕屈伸，摩盪兼制，日運而不滯，故曰氣化。以下《温縣講章》。

天者，性之本；道者，性之體；心者，性之郛廓。「天命之謂性」，言其本也；「率性之謂道」，言其體也；修道而戒懼慎獨，言其守郛廓之功也。

「謂良知有聖愚古今，固不敢；謂良知下手即了手，亦不敢。問有幫補不？」曰：「無幫補，有造就；無作爲，有體認。不惟自信以致之，又須好學以致之。蓋良知只是個丹頭，真須點化始得。」以下《紀客談》。

告子以欲食、欲色爲性，即其發生處謂仁。仁由心出，非有所待於外。即其得當處謂義，義隨事變，非能直了於内。孟子乃先詰其所指，以究病根之所在。告子答以事變合宜，從物所定，故謂之義外。孟子謂物無一定之迹，豈能泥而無別？又詰其果在物上求義，抑在處物上求義。告子以爲處物乃是人在物有一定之處，吾從而因之，是謂義，此其所以爲外。孟子謂嗜吾炙與嗜秦炙固有一定之處，但嗜乃心所發生，不應亦謂之外。行吾敬，以行爲義，故在内。孟季子謂敬因人立，不待我行之。孟子言敬雖立於人，然在其人身上又隨時而別，必須我裁度乃可得，豈非是我所行？孟季子言敬固別於隨時，都是其人身上起，與我無干。公都子謂飲湯飲水亦隨時而別，然皆從此心發動，豈謂無干？觀上論，則在外之辨明；觀下論，則非内之辨明，然總歸結嗜飲之間。告子以食色爲性，已明仁内之旨，而孟子因其所通牖之也。夫義外之説所自來，非以其外而不知顧也，蓋欲牽補人力以助天功，然後盡修爲之學。荀子性惡之意，亦猶是耳。惟其泥有以鶩窮物，既着

義外之非，則必緣空以生虚見，并遺仁内之實，而性非其性。天命之真，乃入動靜隱顯之偏矣，能不辨乎？

語　録❶

性者，萬物之一原，求盡人物之性，纔是盡己性之實。

用世是我處民物，處之之道，只在感應間不失定理。性之感於世而應之，寂然不動，一觸而遂通天下之故。天下之故，乃萬物皆備之體，能使其體之全具，非養就寂本，烏得遂通？獨乃感與應關棙，慎之所以持其兩也。

問：「知行何以合一？」曰：「主宰處是知，發用處是行。知即『乾知大始』，行即『坤作成物』。未有離乾以爲坤，亦未有離坤以爲乾者。獨陽舍坤，是落空想像；孤陰舍乾，則不知而作，皆非真乾真坤。故以考索記問爲知者，遂爲知先而行後，其知非允迪之明；以襲取强爲爲行者，遂謂行實而知虚，其行非由衷而出。兩者如形影，除一個不得。自來聖賢説知行，皆是假舉虚位，初未嘗實指知某行某，蓋隨其所行，能著能察處乃爲知。人之所以爲人，日用云爲何曾缺乏？只少此一知，如無根之樹，滿天下都甘做無根人。」又問：「世人日用云爲，非知，如何做得出？」曰：「皆是見聞習熟，心漫然隨意識轉動，未嘗的由主宰發越也。」

人只有一條命根，與物大同，無有異處。若二三，便是私己。直須光光凈凈，打

❶ 賈本、莫本題作「一菴語録」。

疊到逼真，不添一物，然後變化不測。

儒者之學，只在感應，能將心性感處，研窮事理的當以應之，是爲用世。後世學問多端，不向事物上馳逐，遂其利欲之私，❶即落枯寂以求心性，却將天地生生之機滅滅分數。良知一拈萬到，本末具舉，但以溷擾成習之心，落事落識，機關已熟，種種牽障。從真上起弊，弊上起救，救上復起弊，弊上復起救，救弊拗横時，真妄雜出。信於直内，其勢必至拗己；信於非之而不顧，其勢必至違衆；信於調停，其勢必至陪奉世情。其曰人人完具，乃儱侗顢頇話，則有致之之功，所宜勉力。

人之過，他人難言，惟自省自知之。然知過亦難言，所見未定，必起意識，便眩是非，擅出異同。改過亦難言，有改而除其召致之原，有改而竄其形迹之表，有改而移其蹈歷之路，惟除原乃是真改。文過亦難言，世以掩飾爲文，不知意之所便，資所近似，體段威儀，不著不察，皆所以文之。欲聞過亦難言，子路喜聞過，先篤於爲學，故心虚理明，聲入而心通，若劈頭聞來也無用。是以欲求言過，必先盡事，有必有事焉，然後可酌忘助。

知最活，凝於德則爲真知，逐于物則爲識神，故工夫在於止。

齊治平，乃修身之所在，心則身之主宰。然心太虚，不能施力，則感應處可以表見，是爲意。這感應從何來？ 心虚則生靈，曰知。有物一觸，其靈畢照，於是因其物感，以此靈照而應之，則格物之功盡。感應實得其理，而主宰者正矣。

❶「遂」，原無，據賈本補。

悟與見，毫釐千里。見也得悟狀，悟亦類見幾，只悟從全體上呈露，見却透得一路。即此一路，已謂通髓徹骨，但非寂然本體，與觀會大法所以不能遂通，不能行其典禮。推原病根，畢竟是心不虛。認得虛為悟體，乃不落揣摩。又或於悟起病，以儱侗標認大意，於條理處不照顧，終墮潦草，并無見解之用。故悟亦靠不得，學然後知不足，是認虛之學，方可得真悟。

問「理一分殊」。曰：「一是理真，真是一條路，無雜二三。所以分定不得不殊，豈容假借增損？若以私智穿鑿，不立純體，便厚薄高下大小倒置，隨在不停當。有謂理雖一而分實殊者，專重分上，將何處作把柄去殊得？有謂理則一分則殊者，是兩重，臨境當感，如何互相下手？有謂分雖殊而理惟一者，專重理上，或墮儱侗虛見。聖人心體，純粹至善，所以其幾之動，隨處以時出之。蓋形見處是分殊，主宰處是理一，兩者當時同有。」

問：「合着本體，方是工夫；做得工夫，方識本體。如何？」曰：「兩言亦須善體。天生人心性，有善無惡，乃其大概。中間見在分量器局，又各各不同，能進而求之，日新深造。所以本等體段，原無一物可見，只從實踐徹悟處便是。若不用功，本體即不呈露；若踐不實，悟不徹，雖有浪講虛解，本然之體亦漫乎無具。故即人工夫所在這些，纔可名本體這些，豈得先有本體，將工夫去合？又先有工夫，復去見着一個本體？」

問：「不忍不為，達之所忍所為，如何達？」曰：「學者實落下手，若得推而達之，不幾於勞擾而綴憑之乎？善學之法，須直

截發動真機，就事運誠，隨事正感，豈可因我明處，豫先作念，推到不明上？或因不明處，追考原初明的，來作樣子？此是孟子指點人身真機，處處完具，只被私欲間隔，有能有不能。若能處處不爲私欲間隔，如明處作爲，無有不能爲者，非謂必待比擬推廣，然後可能。」

倭患亟，會城集議。先生曰：「今日所以久無成功者，只少一段事。」衆問云何，曰：「只有不殺倭子的心，便可萬全。」衆笑其迂。曰：「此却是實理。人生作事，直須從造化算來，今日種種設計，都是無頭勾當。初起釁端，原因國家德脈不貫通。迄今出戰，亦須潔凈打疊心地，一片不忍生民之意，以爲取勝根基，纔不破綻。若惟以殺爲事，乃是倚靠宇宙間戾氣，縱一時得勝，亦非仁義之師，況不可必乎？即如天之雷霆，豈脱了大造，生生做出來？」

先生之姪，欲爲賈，困於無資。先生令其訪衆賈，能自具本者幾何。姪復命曰：「十無一二。」先生曰：「富者藉人以爲賈，其求賈也，甚於賈之求資。而賈者每不稱富者之求，以無信也。子不必憂資，憂不能信耳。」

凡人日用云爲，未必無知做出來，只是習熟見聞之知，非德性之知，畢竟爲不知而作。從早至晚，如作揖喫飯着衣，七八都由罔昧舉動。若真真肚子裏陶鑄無幾，及干涉重務，雖或經心一番，却又從聞見之知上打發，將平昔與友朋深考力辨的，放在一邊，如此學問，雖萬千也無用。

道理平平妥妥，可知可行，至簡至易，中庸其至矣乎！只是日用常行，中而庸者，便爲極至道理。人却不肯知，不肯行，

看做天來大海樣深的。殊不知，這個天則昭然自在，乃因驕性起，便飛揚而上；吝心起，便卑墮而下；躁心起，便縱放而前；怠心起，便廓落而後；侵心起，便攘據而右；怯心起，便委順而左；奇心起，便索隱行怪；巧心起，便機械變詐，所以中庸不可能。若種種心俱泯，即是平平妥妥的，即是察乎天地。

耳目口鼻四肢爲形，視聽言動持行爲氣，聰明睿知恭重爲神。所以運聰明睿知恭重爲魂，所以定視聽言動持行爲魄。魂屬陽，魄屬陰，孤陰易滅，有陽魂以載陰魄，然後能勝於用。常人只是魄來載魂，非魂之載魄也。

道理難以名狀，不得已而强名曰太極。然而未嘗言理爲太極也，亦未嘗言道爲太極也。則所爲太極者，果何物哉？即兩儀四象、男女事物之類之謂也。真至之理，皆著見於日用之間，惟在人自悟。人之所以能悟者，其最靈之爲恃乎？

氣只有一氣，陽氣是也。陽息爲陰，故陰者，陽之所不足也；女者，男之所不足也；惡者，善之所不足也。惡，亞心也，謂之失其本心。

造化凝締之機，所以流行宇宙者五行，實無後先多寡之異，其各附之以五，而後其資始全。五非土也，即指五行而言之也，謂雖分定而不離乎本體也。總非截然有此位次，皆借是數以明其意耳。

太極生生之機，無一息不流行，無一息不停止。流行者，造化發育之妙；停止者，實體常住之真。流行而不止息，是動而無靜；止息而不流行，是靜而無動。動靜一時俱有，合而言之也。以上《太極枝辭》。

問：「幾爲聖人所有，如何又有惡幾？」曰：「惡豈有幾？如弩然，機發便其直如矢，自然旁行不得。」又問：「如何爲幾分善惡？」曰：「此對誠無爲而言，謂幾分善惡，蓋有善而無惡也」。以下《宋學商求》。

《易》「一陰一陽之謂道」❶，兩「一」字，以言乎等均者也。時陽而陽之，時陰而陰之，不失其太虛之本，則道之所在也。愆陽伏陰，橫於流行而無所主，得爲道耶？不愆不伏，不橫於流行，則爲時陽時陰。陰陽時，則和而無戾，是橫渠之所謂道也。故氣得其正之謂道，不必氣外別尋道；道所運化之謂氣，不必道上更生氣。

問：「陳龍川論漢、唐之治如何？」曰：「此是論道體，逝者如斯夫意思。渠謂天下大物，不是本領宏大開廣，却擔當不去。蓋雖智力欺假一時，亦不旋踵而定，豈能勉强得三四百年來？這誠有協于人心，可包裹許多品彙處，纔能安於自享。中間偏全純駁，高下淺深，即在三代，其遞世傳業，猶有不能盡齊者。若謂架漏牽補度時日，豈惟漢祖、唐宗，縱到嬴、隋、操、莽，固未嘗澌滅。龍川不是論人品，亦不是論治道，乃直指化機流行，大塊滿眼，皆本相呈露。惟其知之，便能體；惟其體之，便是道。至其出入大小生熟，以分人品賢愚，而別治道隆污，則三代、漢、唐不待智者而後以爲異同也。」

侍郎蔡白石先生汝楠

蔡汝楠，字子木，號白石，浙之德清人。

---

❶「一陰一陽」，原作「一陽一陰」，據賈本、莫本改。

八歲侍父，聽講於甘泉座下，輒有解悟。年十八，舉進士，授行人，轉南京刑部員外郎。出守歸德、衡州，歷江西參政、山東按察使、江西布政使。陞右副都御史，巡撫河南。召爲戎政兵部侍郎，改南京工部，卒官。

先生初汎濫於辭章，所至與朋友登臨唱和爲樂。衡州始與諸生窮經於石鼓書院。趙大洲來遊，又爲之開拓其識見。江西以後，親證之東廓、念菴。於是平生所授於甘泉隨處體認天理之學，始有着落。蓋先生師則甘泉，而友則皆陽明之門下也。

端居寤言

舉天下講理講學，俱不甚謬。聖人並無以異人，只到實體之際，便生出支節。有可講者，即如敬爲聖學之要，內史過亦知敬是德之輿。若道如何是敬，便有細密工夫。一日之中，是敬不是敬；感應之際，有將迎無將迎，都不知覺，因原只是認得光景，未曾知得眞切。聖賢終身學問，只是知之眞、體之密耳。

從頭學聖人之志道，則問禮問官，不妨漸學；從頭便學問禮問官，恐搜索講求，則成伎倆。

貌言視聽思，天之所以與人者；恭從明聰睿，人之所以體天者。若必以爲根塵，則天何爲與此垢累以戚人心乎？象山先生曰：「儒者經世，釋者出世。」公私之辨也。

言者，人之發聲；行者，人之應迹。聲從何處發？迹從何處應？知得去處，下得擬議工夫，方能成得變化。

知誘物化之後，又騖於口耳光景之學，

承虛接響，的然日亡，亦是斧斤伐之，牛羊又從而牧之。纔於人所不見處收攝凝定，忽然不及湊泊，不倚記誦，天理自爾呈露，便是日夜生息，雨露滋潤也。

今人於事變順逆，亦每每委之天命，只是朦朧不明，知不分曉，强將此言聊自支撑，其中實自搖惑。聖人知命，直是洞徹源頭。賢人却知有義，便於命上自能分曉，都不是影響説命也。

或疑程子取「谷神不死」之語，予舉張橫渠曰「太虛無動搖，故爲至實」。「然則老、儒之辨安在？」曰：「其言雖合，其發言之意則殊。老氏從自己軀殼中發此意，儒者從天地太虛中發此意。」

孟子辯告子，闢楊、墨，卑管、晏，斥鄉愿，只因孟子見聖賢一端的確分明，故灼知其異於聖賢之學。今聖賢一端正未理會，却據前賢見成言語附和末響。不如且尋求自己做聖賢一端之正，此一端既精，異端自不能雜，復何難闢之有？

學問各有一處。老氏一此謙柔心，佛氏一此空寂心，楊氏一此爲我心，墨氏一此兼愛心，彭、籛一此養生心，只是不明乎善，不知所止，做入他岐而爲二三。

天地以生物爲心，而不能必物之成。花之千葉者不實，其最先發者早萎，亦天地自然之力量也。老子退一着，亦識得如此。但質之聖學知天地之化，與時消息而無容心其間，則老子毫釐千里之謬矣。故知天理者，能善用《易》。

不獨《老子》有合於《易》，《參同》、《陰符》，時契造化之機，其用處便私己。程子曰：「雖公天下之理，以私心爲之，便是私。」

問：「比物聯類之學，或有不得而湊泊者，則如之何？」曰：「正不欲其聯比湊泊也。天高地下，萬物散殊，散殊之中，必欲聯比湊泊，是雕刻之化矣。只流而不息，合同而化，是謂大同。聖人千言萬語，天地千變萬化，異者必不盡同，只要知同歸一致之處。」

聖賢地位，非可想像。只聖賢事，合下做得，灑掃應對，可「精義入神」。

文章功名，聞見知解，皆足羈縻豪傑。故銷市井富貴之習心易，銷文章功名之習心難；銷文章功名之習心易，銷聞見知解之習心難。聖人精進，凡物不能羈絆，只是能放下一切，好地位都住不得也。

老氏以物爲外，故有芻狗之喻。聖人合內外以成仁，本無憧憧之心，實有肫肫之仁，何嘗如此。

莊子將感應爲託，不得已以養自然，豈若將感應爲自不得已而任自然，故老、莊以爲自然者，聖人謂之矯强。

方今人良知天理之學，❶似說得太易，故人往往作口耳知解，全無實得。聖人發蒙在亨行時中，要之良知天理，可亨之道也。必須蒙童求我，初筮方告，謂之時中。不然，非惟無益於人，抑且有乖於道。

程子曰：「坐忘便是坐馳。」所以坐馳者，因莊生不知學問，其言本出於《老子》杳冥恍惚之意。所謂心齋，乃齋其蕩然無主之心，非明善之誠，知止之定，坐而入忘，蓋茫然而不自知耳。

五福六極，氣之不齊也。陰陽變化，其機莫測。聖人之心真知陰陽消長之故，謂

❶「方」，原作「古」，據賈本、莫本改。

之知命。命不離乎氣也。

胡五峰曰：「居敬所以精義。」朱子晚年深取其言，可見朱子居敬窮理之説未嘗分爲二也。孔門以主敬爲求仁，五峰又以居敬爲精義，要之一敬立而四德備矣。

象山先生每令學者戒勝心，最切病痛。鵝湖之辨，勝心又不知不覺發見出來，後來每嘆鵝湖之失。因思天下學者，種種病痛，各各自明，只從知見得，及工夫未懇到處，罅縫中，不知不覺而發。平居既自知，發後又能悔。何故正當其時，忽然發露？若用功懇到，雖未渾化，念頭動處，自如紅爐點雪。象山勝心之戒，及發而復悔，學者俱宜細看，庶有得力工夫。蓋象山當時想亦如此用功也。

古人聲律，非止發之詠歌，被之管絃。虛明之體，合乎元聲，凡言皆中律言也。六經之言，雝雝鏘鏘，諸子百家，則浤瀯散亂之音作矣。故孟子知言，非知言也，知心聲也。

問：「樂者，心之本體，恐懼悲哀相妨累否？」曰：「樂者，非踴躍歡喜之謂，無不樂之謂也。肫肫皜皜，爲懼爲哀，皆真機也。初非一朝之患，加得分毫，何妨累之有？若以物欲之憂爲憂，威武之懼爲懼，及當懼當憂，凝滯留著，則不特哀懼妨累，而肆樂沉湎，流而不節，亦甚悖馳君子之樂矣。」

安土敦仁，中心安仁也，故感發處無非愛人。退之博愛謂仁，止道其用。

古人舉先民詢於芻蕘，蓋天下只有一個是，更不可增。有一個是，便有一個非，消滅不得。芻蕘之言是，聖人從而是之；聖人之言非，矇瞽庶人得而非之。若一有

勝心，則不特芻蕘必增聖人已是之言；一有徇心，則不特聖人必徇偏智一隅之見。自此本然是非之度，幾於淩紊，❶而學問家因之多事矣。

謝上蔡以覺言仁，未爲不是。朱子病其說，又言敬則自能覺。愚意敬即覺也，但敬覺工夫最精。上蔡言「儒之仁即佛之覺」，則非。

人性全而物性偏。人心智無涯，故反危殆；物心智有限，故反近自然。人要持危而入於自然，只在存之而已。本體常存，私智無自而生。私智不生，便不害性，不害性，❷是養性也。

神發智也，智之鑿處爲知誘。人生而靜不容說，正感發時，常覺得，便是主靜路上工夫。

天德王道，王道無期必，期必便是計功謀利。尹和靖曰：「如潦則止，如霽則行。」何期必之有？

明儒學案卷四十終

❶「紊」，賈本、莫本作「衷」。
❷「性」，原無，據賈本、莫本補。

明儒學案卷四十

甘泉五

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

侍郎許敬菴先生孚遠

許孚遠，字孟仲，號敬菴，浙之德清人。嘉靖壬戌進士。授南工部主事，轉吏部。尋調北。大計，與冢宰楊襄毅溥不合，移病歸。起考工主事，高文襄不說，出爲廣東僉事，降海盜李茂、許俊美，移閩臬。❶ 考功王篆修怨，復中計典，謫鹽運司判官。萬曆二年，擢南太僕寺丞，遷南文選郎中，請告，補車駕郎中。謁江陵，問及馬政，先生倉卒置對，甚詳明。江陵深契之，欲加大用，而王篆自以爲功，使親己。先生不應，出知建昌府。給事中鄒南皐薦之，遷陝西提學副使，擢應天府丞。以申救李見羅，鐫級歸。起廣東僉事，轉廣西副使，入爲右通政。以右僉都御史巡撫福建。日本封貢事起，先生疏言發兵擊之爲上策，禦之爲中策，封貢非策也。其後朝廷卒用其中策。召爲南大理寺卿。晉南兵部右侍郎而罷。三十二年七月卒，贈南工部尚書。

先生自少爲諸生時，竊慕古聖賢之爲人，羞與鄉黨之士相爭逐。年二十四，薦於鄉，退而學於唐一菴之門。年二十八，釋褐爲進士，與四方知學者遊，始以反身尋究爲功。居家三載，困窮艱厄，恍惚略有所悟。南粵用兵，擴舍身命，畢盡心力，憊墮躁妄

❶「臬」，原作「臭」，據賈本、莫本改。

之氣煎銷庶幾。及過蘭溪，徐魯源謂其「言動尚有繁處，這裏少凝重，便與道不相應」。先生頂門受針，指水自誓。故先生之學，以克己爲要。其訂正格物，謂「人有血氣心知，便有聲色，種種交害，雖未至目前，而病根尚在。是物也，故必常在根上看到方寸地，灑灑不挂一塵，方是格物。夫子江、漢以濯，秋陽以暴，此乃格物榜様」。先生信良知，而惡夫援良知以入佛者，嘗規近溪：「公爲後生標準，令二三輕浮之徒，恣爲荒唐無忌憚之説，以惑亂人聽聞，使守正好修之士，摇首閉目，拒此學而不知信，可不思其故耶？」南都講學，先生與楊復所、周海門爲主盟。周、楊皆近溪之門人，持論不同。海門以無善無惡爲宗，先生作《九諦》以難之。言：「文成宗旨，元與聖門不異，故云性無不善，故知無不良，良知即是未發之中。此其立論至爲明析。『無善無惡心之體』一語，蓋指其未發廓然寂然者而言之，則形容得一靜字，合下三言，始爲無病。今以心意知物俱無善惡可言者，非文成之正傳也。」時在萬曆二十年，前後名公畢集，講會甚盛，兩家門下互有口語，先生亦以是解官矣。先生與見羅最善，見羅下獄，拯之無所不至。及見羅成閩，道上仍用督撫威儀。先生時爲閩撫，出城迓之，相見勞苦涕泣。已而正色曰：「公蒙恩得出，猶是罪人，當貶損思過，而鼓吹喧耀，此豈待罪之體？」見羅艴然曰：「迂闊。」先生顔色愈和，其交友真至如此。

原學篇

天然自有之謂性，效性而動之謂學。

性者，萬物之一原；學者，在人之能事。故曰天地之性人爲貴，爲其能學也。學然後可以盡性，盡己性以盡人物之性，則可以贊天地之化育，而與天地參而爲三才。故學之係於人者大也。天聰天明，非學不固；威儀動止，非學不端；剛柔善惡之質，非學不化；仁義禮智信之德，非學不完；君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫，非學不盡；富貴貧賤之遇，❶非學不達。學則智，不學則愚；學則治，不學則亂。自古聖賢盛德大業，未有不由學而成者也。故先師孔子特揭學之一言，以詔來世，而其自名，惟曰「學而不厭」而已。性之理無窮，故學之道無盡。「學而不厭」，孔子之所以爲孔子也。然而三代以上，道明而學醇；三代以下，道喪而學雜。高之淪于空虛，卑之局於器數，浸淫於聲利，靡濫于詞章。嗚呼！學其所學，而非孔子之所謂學也。其卓然志于孔子之學，不爲他道所惑者，寥寥數千載之間，幾人而已。乃其見有偏全，言有離合，行有至不至，擇而取之，則又存乎其人焉。故學以盡性爲極，以孔子爲宗。若射之有的，發而必中；若川之歸海，不至不已矣，夫然後可以語學。學之義大矣哉！

學者既有志於孔子之學，則必知夫求端用力之地。孔子之學，自虞廷精一執中而來，其大旨在爲仁，其告顏子以「克己復禮」，最爲深切著明者也。人心本來具此生理，名之曰仁，此理不屬血氣，不落形骸，故直云「克己」。己私一克，天理具存，視聽言動，各有當然之則，故云「復禮」。曰「克

❶「貧賤」下，賈本有「□□患難」四字，莫本作「夷狄患難」。

己復禮」，則無我無人，平平蕩蕩，萬物一體，故曰「天下歸仁」。己最難克，仁最難言，因循牽繫，終身陷溺。剛毅深潛，一日可至，故曰「爲仁由己」而不由人。出此入彼，即在身心之間，其機至嚴，其用至博，故曰非禮勿視聽言動。此孔門學脈也。他如言敬，言恕，言忠信，言閑邪存誠，言洗心藏密，言格物致知、誠意正心，無非此理，無非此學。神而明之，存乎其人焉爾矣。是故舍仁而不求者，昧其本心，不可立人道於天地之間。不由克己復禮而言仁者，道不勝欲，公不勝私，而徒以聞見湊泊氣魄承當，無强至於仁之理。知克己者，一私不容，氣質渾化，故功利權謀之説非所可入。知復禮者，體用俱全，萬理森著，故虚無寂滅之教非所可同。修此之謂天德，達此之謂王道。此孔子之學，自精一執中而來，爲萬世立人極者也。學者于斯，篤信不惑，而行之不惰，其庶幾乎可以語學也夫。二

學不貴談説而貴躬行，不尚知解而尚體驗。《易》曰：「默而成之，不言而信，存乎德行。」《孟子》曰：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」此其説也。是故性定者，其言安以舒；養深者，其容靜以肅；内直者，其動簡；德盛者，其心下。反之，而躁妄輕浮、繁擾驕泰生焉。蓋理欲消長之機，志氣清濁之辨，見於動靜，徵於應感，如影隨形，不可掩也。昔者虞舜，夔夔齊慄，以格其親，而好問好察，善與人同，乃見其精一之學。文王在宫在廟，雝雝肅肅，而無然畔援，無然歆羨，乃見其敬止之功。孔子温良恭儉讓，萃至德於其躬，而意必固我至於盡忘，乃其學而不厭之實。凡古今

聖賢，所爲師表人倫，信今傳後者，必以躬修道德而致之，斷非聲音笑貌之所能爲也。故學者之學，務實修而已矣。珠藏而淵媚，玉韞而山輝，德聚於其中而發見於其外。有不修，修之未有無其驗者也。不修而僞爲於外，與夫修之未至而欲速助長，操上人之心者，皆孟子所謂無源之水，易盈易涸，不可長久矣。故曰：「君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。」「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」誠僞虚實，判若霄壤，其理甚明。內辨諸身心，外證諸家國，學之終身，不至不已，斯學之道也。

論學書

《中庸》所謂「戒慎不睹，恐懼不聞」，只在性體上覺照存養而已。但人心道心，元不相離，善與不善，禮與非禮，其間不能以髮。故閑邪一着，乃是聖學喫緊所在。學者苟知得善處親切，方知得不善處分明。譬諸人有至寶於此，愛而藏之，所以防其損害者，是將無所不至。又譬諸種植嘉禾，無所容其助長之力，惟有時加耔耘，不爲荑稗所傷而已。《答孟我疆》。

白沙「靜中養出端倪」，敬齋只說「存養」，曷嘗有看見察見，兩說牴牾。蓋《中庸》首章言「不睹不聞」，末章言「無聲無臭」，分明天命之性不可睹聞，不涉聲臭，而夫子告子張曰：「立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。」顏淵自嘆：❶「如有所立卓爾。」又却是有所見，有所立。此兩者，要須

❶「嘆」，賈本作「敘」。

默識神而明之。道之在人，非優游散漫者所可入，必是凝精聚神，念念不忘，若有參前倚衡之見，及其與道契會處，原來聲臭俱無。若存知見，便非道體。《答陸以建》。

聲色、臭味、安佚，自是天性之所不能無，不離乎氣質者也。第是數者，爲性之欲，必其謹節中正，一順乎天理之當然。性通極于命，而後性不蔽於欲，故曰「君子不謂性也」。仁之於父子等事，而謂之命者何？言君臣父子賓主賢否之際，遭遇不齊，天道之升降否泰，消息盈虛，雖聖人有所不能必，是以謂之命也。然仁義禮智，其性在我，隨其時勢所值，而皆有可以自盡之道。聖人奉若天道，即作用不同，要知各盡其事。命責成於性，而後命不違乎天，故曰「君子不謂命也」。究而言之，命無二，性亦無二。但人於聲色臭味之欲，恒謂之性生，於君臣父子所處難易順逆之間，多諉之天命，故孟子特伸此抑彼，使學者知所重輕云爾。《答朱用韜》。

所謂天則，超絶聲臭，不涉思慮安排，然只在日用動靜之間，默識可見。此心一違天則，便有不安；加之於人，便有不合。惟其當作而作，當止而止，當語而語，當默而默，一一不違於天則，而後協乎人心之同然。知此，則性之面目可得而言矣。《答沈實卿》。

所謂透性與未透性云者，不知從何處分別，爲是見解虛實耶？爲是躬行離合耶？爲是身心枯潤耶？爲是論説高卑耶？《易》言「美在其中，而暢於四肢，發於事業」，《孟子》言「根心生色，睟面盎背，四體不言而喻」者，此真透性之學。若以知解伶俐，談説高玄爲透性，某方恥之而不敢，

翁更何以教之？《簡羅近溪》。

老丈以毋意爲宗，使人人皆由毋意之學，得無所謂欲速則不達者耶？《大學》「欲正其心者先誠其意」，所謂誠其意者，只在毋自欺而求自慊，此下學之功也。顏子「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，亦誠吾意而已。吾儕之學，焉可以躐等乎？此理纔有悟處，便覺鳶飛魚躍，觸處流行，而不須一毫安排强索之力，然到得與自己身心湊泊尚遠。孟子曰：「反身而誠，樂莫大焉。」程子曰：「識得此理，以誠敬存之而已。」識者，默而識之也。識得便須存得，方爲己有。時時默識，時時存養，真令血氣之私銷爍殆盡，而此理盎然而流行，乃是反身而誠，與鳶飛魚躍同意。不然，饒說得活潑潑地，亦無益也。學者認得容易，翻令此中浮泛，不得貼實，此即誠與不誠之介，不可不察也。凡吾儕平日覺有胸次灑落時，感應順適時，正是誠意端倪，須要存養擴充得去，❶若作毋意見解，則精神便都散漫矣。《與李同野》。

吾儕學問見處，俱不相遠，只是實有諸己爲難。能於日用工夫更不踈放，一真一切，實實平平，不容己見盤桓，則此理漸有諸己矣。此學無内外相、人己相，打得過處，方是德性流行；打不過時，終屬私己，猶爲氣質用事。吾輩進修得失，涵養淺深，亦只驗諸此而已。《與萬思默》。

人事自爲簡省，未嘗不可，若不得省處，即順以應之。洗滌精神，灑灑落落，無揀擇相，更覺平鋪實在。操舍存亡，昏明迷覺，總在心而不在境。《與鄧定宇》。

❶「須要」，賈本、莫本作「要須」。

自心妙用，即是涓涓之流，亦即是汪洋浩大之海。鄙意則謂須有鑿山濬川，掘井九仞而必及泉之功。涓流浩海，乃其自然，不容人力也。

昔人學問，失之廣遠，故儒者反而約之於此心。其實要反約，又須博學詳說而得之，非謂直信此心便可了當是也。《與王東厓》。

「知止」、「致知」，俱出《大學》，首尾血脉原是相因。致得良知徹透時，即知是止；討得至善分明處，即止是知。初非有本體工夫，亦非有偏全先後之别。古今儒者，悟入門路容有不同，隨時立教，因病制方，各有攸當，正不必以此病彼也。《答胡休仲》。

格物之說，彼謂「待有物而後格，恐未格時，便已離根」者，此其論似高而實非也。若得常在根上看到方寸地灑灑不挂一塵，乃是格物真際。人有血氣心知，便有聲色種種交害，雖未至目前，而病根常在，所以誠意工夫透底是一格物。孔子「江、漢以濯，秋陽以暴」，胸中一毫渣滓無存，陰邪俱盡，故能「毋意毋必毋固毋我」。此非聖人不足以當格物之至。《與蔡見麓》。

鄙意格物以爲神明之地，必不累于一物，而後可以合道。格致誠正與戒懼慎獨、克復敬恕，斷無殊旨。《與鄧定宇》。

博文約禮，道之散見於人倫庶物之間者，文也；其本於吾心天然之則者，禮也。隨事而學習之謂博，隨學而反己之謂約。禮即在於文之内，約即在于博之時。博而約之，所以爲精也，精則一，一則中。

閑中披誦明公與李見羅所論心性兩書，見我公誠心直道，無少迂曲；而見羅丈

雄才卓見，確有主張，此皆斯文之所倚賴。書中大意，公則謂靈覺即是恒性，不可殄滅；見羅則謂靈覺是心，性非靈覺。從古以來，知性者少，識性者多，二公論旨不合，只在于此。夫心性之難言久矣，混而一之，則其義不明；離而二之，則其體難析。譬諸燈然，心猶火也，性則是火之光明。又譬諸江河然，心猶水也，性則是水之濕潤。然火有體而光明無體，水有質而濕潤無質。火有體，故有柔猛，而光明無柔猛；水有質，故有清濁，而濕潤無清濁。火之明，水之濕，非一非二，此心性之喻也。夫率性之爲名，自天之降衷，不離乎形氣者而言。而心之爲名，合靈與氣而言之者也。性只是一個天命之本體，故爲帝則，爲明命，爲明德，爲至善，爲中，爲仁，種種皆性之別名也。此未嘗有外於心之靈覺，而靈覺似不足以盡之。心者至虛而靈，天性存焉，然而不免有形氣之雜，故虞廷別之曰人心、道心，後儒亦每稱曰真心、妄心，公心、私心。其曰道心、真心、公心，則順性而動者也，心即性也。其曰人心、妄心、私心，則雜乎形氣而出者也，心不可謂之性也。君子之學，能存其心，便能復其性。蓋心而歸道，是人而還天也，即靈覺，即天則，豈有二耶？夫性之在人，原來是不識不知，亦原來是常明常覺，即寂而照，即照而寂，初非有内外先後之可言。若以虛寂爲性體，而明覺爲心用，是判心性爲二物，斷知其有不然也。見羅又謂：「虞廷之相傳者在中，道心人心總皆屬用。《大學》之歸宗者在善，心意與知，總非指體。」此等立言，俱不免主張太過。中固是性之至德，舍道心之微，更從何處覓中？善固是道之止宿，離心意與知，却從

何處明善？性無内外，心亦無内外，體用何從而分乎？尊教有云：「指體而言，則不識不知；指用而言，則常明常覺。」此語猶似未瑩。蓋常明常覺，即是不識不知。本然明覺，不落識知，一有識知，即非明覺。有明覺之體，斯有明覺之用，恐又不得以不識不知爲體，而以常明常覺爲用也。萬古此心，萬古此性，理有固然，不可增減。經傳之中，或言性而不言心，或言心而不言性，或心與性並舉而言，究其旨歸，各有攸當。混之則兩字不立，析之則本體不二，要在學者善自反求，知所用力，能存其心，能復其性而已矣。斯道無人我，無先後，輒因二公所論，一究言之，惟願高明更賜裁正。若尊刻《衡齊》所辨宋儒物理之説，❶其説頗長，姑俟他日面教，盡所欲請也。《與胡廬山論心性》。

恭定馮少墟先生從吾

馮從吾，字仲好，號少墟，陝之長安人。萬曆己丑進士。選庶吉士，改御史。疏請朝講，上怒，欲杖之，以長秋節得免，請告歸。尋起原官，又削籍歸，家居講學者十餘年。天啓初，起大理寺少卿，與定熊、王之獄，擢副都御史。時掌院爲鄒南皋先生，風期相許，立首善書院於京師，倡明正學。南皋主解悟，先生重工夫，相爲鹽梅可否。而給事朱童蒙、郭允厚不説學，上疏論之。先生言：「宋之不競，以禁講學之故，非以講學之故也。我二祖表章六經，天子經筵講學，皇太子出閣講學，講學爲令甲。周家以

❶「齊」，原作「齋」，據賈本、莫本改。

農事開國，國朝以理學開國也。臣子望其君以講學，而自己不講，是欺也。倘皇上問講官曰：『諸臣望朕以講學，不知諸臣亦講學否？』講官亦何以置對乎？先臣王守仁當兵戈倥傯之際，不廢講學，卒能成功。此臣等所以不恤毁譽，不恤得失，而爲此也。」遂屢疏乞休。又二年，即家拜工部尚書，尋遭削奪。逆黨王紹徽修怨於先生，及爲冢宰，使喬應甲撫秦以殺之。先生不勝挫辱而卒。崇禎改元，追復原官，謚恭定。

先生受學於許敬菴，故其爲學，全要在本原處透徹，未發處得力，而於日用常行，却要事事點檢，❶以求合其本體。此與靜而存養，動而省察之説無有二也。其儒、佛之辨，以爲佛氏所見之性，在知覺運動之靈明處，是氣質之性；吾儒之所謂性，在知覺運動靈明中之恰好處，方是義理之性。其論似是而有病。夫耳目口體，質也；視聽言動，氣也。視聽言動，流行而不失其則者，性也；流行而不能無過不及，則氣質之偏也，非但不可言性，并不可言氣質也。蓋氣質之偏，大略從習來，非氣質之本然矣。先生之意，以喜怒哀樂視聽言動爲虛位，以道心行之，則義理之性在其中，以人心行之，則氣質之性在其中。若真有兩性對峙者，反將孟子性善之論墮於人爲一邊。先生救世苦心，太將氣質説壞耳。蓋氣質即是情才，孟子云：「乃若其情，則可以爲善矣。若夫爲不善，非才之罪也。」由情才之善而見性善，不可言因性善而後情才善也。若氣質不善，便是情才不善；情才不善，則荀子性惡不可謂非矣。

❶ 「事事」，原作「字字」，據賈本、莫本改。

辨學録

人心至虚，衆理咸備。丢過理説心，便是人心惟危之心，即有知覺，是告子知覺運動之覺，佛氏圓覺大覺之覺，非吾儒先知先覺之覺也。覺之一字，亦不可不辯。知覺的是天理，便是道心；知覺的是人欲，便是人心，非概以知覺爲天理爲道心也。若丢過理字説心説知，便是異端。

吾儒曰喻利之心不可有，異端曰喻義之心不可有。吾儒曰爲惡之心不可有，異端曰爲善之心不可有。或詰之曰：「喻義之心不可有，喻利之心可有乎？爲善之心不可有，爲惡之心可有乎？」彼則曰：「喻義之心且不可有，況喻利乎？爲善之心且不可有，況爲惡乎？」如此爲言，雖中人亦知其非。彼又恐人之非之也，復倡爲一切總歸於無心之説，以爲人之心體本空，無利無義，無善無惡者，其本體也。必也無喻利心，併無喻義心，併無無喻義心，無爲惡心，併無爲善心，并無無爲善心，一切總歸於無心，方合本體耳。説至此，雖高明莫知其非矣。不知正是發明喻義之心不可有，爲善之心不可有處，奈何不察而誤信之耶？且義原非外，性原是善，心之本體原是有善無惡的，可見必有喻義爲善之心，而後爲合本體也。今欲一切總歸於無心，安在其爲合本體耶？況人心易放而難收，儘去喻義，猶恐喻利；儘去爲善，猶恐爲惡。今欲一切總歸於無心，竊恐義無而利未必無，善無而惡未必無，反爲本體之累不小也。又況義利只有兩途，人心原無二用，出於義即入於利，出於善即入於惡，豈有無義無利、無

善無惡，一切總歸於無心之理乎？大抵義原非外，❶特自有其義之心不可有，而喻義之心必不可無。性原是善，特自有其善之心不可有，而爲善之心必不可無。總是喻之又喻，以至於化；爲之又爲，以至於忘。造到「上天之載，無聲無臭」處，只好說有喻義之心而至於化，有爲善之心而至于忘，有喻義爲善之心而無聲臭之可擬。亦說不得喻義之心不可有，爲善之心不可有。今云云者，所謂小人而無忌憚者也。

問：「天命之性，無聲無臭，原着不得善字？」曰：「天命之性，就是命之以善，何消着？故曰性善。❷孟子『道性善』，正直指天命之初而言耳。」又問：「無聲無臭，何也？」曰：「善曾有聲有臭耶？」

天命之性，❸如一陽來復，造化生意雖未宣洩，而凡宇宙間，形形色色，萬紫千紅，無一不胚胎完具於其內，故曰「天命之謂性」。此自是實在道理，原不落空。若曰天命之性，渺渺冥冥，一切俱無，如此不知天命的是個甚麽，便於天命二字說不去矣。

問：「人心一概說不得有無，此是論工夫。若論本體，則無善無惡，全說不得有矣。無心之說，蓋指本體也？」曰：「不然。論工夫，心原一概說不得有無，還有不可不有者，不可不無者。若論本體，則全說不得無矣。觀孟子曰『無惻隱之心，非人也』四句，❹曰『無』，曰『非』，何等明白。又曰『惻隱之心，人皆有之』，至『我固有之也』，曰『皆有』，曰『固有』，又何等明白。而曰本體

❶「大」，原作「太」，據賈本、莫本改。
❷「性善」下，賈本、莫本有「不然所命者何物」七個小字。
❸「命」，原作「性」，據莫本改。
❹「四句」，賈本、莫本作「云云」。

無善無惡，異端無心之說，專指本體而言，誤矣。」

問：「善之善，對惡而言也；無善之善，指繼善之初，不對惡而言也。惡如彗孛妖氛，善如景星卿雲，無善之善如太虛。惡如木石屑，善如金玉屑，無善之善如目中不容一屑。如何？」曰：「吾儒之旨，只在善之一字；佛氏之旨，却在無善二字。近日學者既惑于佛氏無善之說，而又不敢抹殺吾儒善字，於是不得已又有無善之善之說耳。不知吾儒之所謂善，就指太虛本體而言，就指目中之不容一屑而言，非專指景星卿雲、金玉屑而言也。善字就是太虛，非太虛爲無善之善也。『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也』。由『可以爲善』之善，纔見得『乃所謂善』之善。兩個善字原只是一個，豈有『可以爲善』之善，乃與惡對之善，『乃所謂善』之善，乃無善之善之理哉？」

一有其善，便是不善，故曰「喪厥善」。一有意爲善，便不是爲善，故曰「雖善亦私」。至於喪，至於私，則善于何有？如此，是其病正在無善也。

山下出泉，本源原清，此性之說也。漸流漸遠，有清有濁，清者勿使之濁，濁者復澄之清，此學之說也。三品之說，是徒知漸流漸遠、有清有濁未嘗不是，而不知山下出泉、本源原清，澄濁求清非義外也。慈湖之說，是徒知山下出泉、本源原清，亦未嘗不是，而不知漸流漸遠、有清有濁，則澄濁求清非揠苗也。嗚呼！不知本體者，疑性之或惡，而既以學爲義外；知本體者，信心即道，而又以學爲揠苗，學果何日而明哉？

有意爲善，有所爲而爲，如以爲利之心爲善，爲名之心爲善，以以善服人之心爲善

之類。非以安而行之，爲無意、爲無所爲；利而行之，勉强而行之，爲有意、爲有所爲也。今人見人孳孳爲善，而概曰有意，曰有所爲，則阻人爲善之路矣。

夫有太極而無思爲，有物則而無聲臭，乃吾儒正大道理，正大議論。佛氏丢過太極，專講無思無爲；丢過物則，專講無聲無臭。是無思爲而并無太極，無聲臭而并無物則。有是理乎？

知覺運動，視聽飲食，一切情欲之類，原是天生來自然的。原無思無爲，寂然不動，感而遂通，何思何慮，佛氏窺見這些子，遂以此爲真性，把吾儒這個理字，以爲出於有思有爲，出於僞，如告子以人性爲仁義，莊子以仁義爲殘生傷性之類，不是天生來自然的。故孟子不得已，指點出個見孺子而怵惕，覩親骸而顙泚，不忍觳觫之牛，不屑嘑蹴之食之類，見得這個理字，也是天生來自然的，無思無爲，寂然不動，感而遂通，何思何慮，非以人性爲仁義而殘生傷性也。縱是説出多少工夫，説思説爲，只是教人思這個無思的道理，爲這個無爲的道理，非義外，非揠苗，非强世也。吾儒宗旨與佛、老全不相干，後世講學不精，誤混爲一。以上達歸佛，以下學歸儒；以頓悟歸佛，以漸修歸儒；以明心見性歸佛，以經世宰物歸儒。諸如此類，名爲闢佛，適以崇佛；名爲崇儒，適以小儒。何也？佛氏上達，吾儒下學；佛氏得上一截，少下一截工夫，如此，是夫子下學儒而上達佛也，是佛反出其上，可乎？修而不悟，豈曰真修？十五志學，七十從心，漸也。以十五而即知志學，非頓乎？學而不厭，修也。默而識之，非悟乎？此吾儒頓悟漸修之説也。經世宰物

而不出于心性，安所稱王道？先明諸心，知所往，然後力行以求至，非吾儒之言乎？今以上、以悟、以心性歸佛氏，以下、以修、以事物歸吾儒，是佛氏居其精，而吾儒居其粗也，有是理哉？不知佛氏之失，正在論心論性處與吾儒異，不專在舍經世宰物而言心性；正在所悟所達處與吾儒異，不專在舍漸修而言頓悟，舍下學而言上達也。

或曰：「吾道至大，二氏之學雖甚高遠，總不出吾道之範圍。故二氏偏，不能兼吾儒；吾儒全，可以兼二氏。」曰：「不然。儒、佛既混，談儒者稍求精，便誤入于佛氏；闢佛者稍欠精，反操戈於吾儒。是其貽禍者一。儒、佛既渾，詆儒者摘一二誤佛氏之語，以爲非毁攻擊之話柄；談佛者借一二吾儒精微之語，以爲惑世誣民之嚆矢，是其貽禍者二。向使佛自佛，儒自儒，不混爲一，豈有是哉？且吾道本大，何必兼二氏而後見其大？若必待兼二氏以爲大，則又安所稱大耶？況吾儒，正道也；異端，邪說也，邪固不能兼正，正豈可以兼邪？若正可以兼邪，又惡在其爲正耶？」

吾儒之學，以理爲宗；佛氏之學，以了生死爲宗。如人，生則能知覺運動，死則血肉之軀還在，便不能知覺運動。可見人之生死的是血肉之軀；這能知覺運動的一點靈明真性，原未嘗死。所謂本來面目，萬劫不磨者，此也。悟得這個，便是超悟，便知無死無生。所謂出離生死，見性成佛者，此也。其悟入處，不由積累，不由聞見，不可言說，不可思議，只在當下一覺。一覺便了，更有何事？雖中間説得千變萬化，其實宗旨則是如是，與吾儒論心性處全不相干。蓋性者，心之生理，吾儒所謂性，亦不

由積累，不由聞見，以理言，非專以能知覺運動的這個言。故彼所云性，乃氣質之性，生之謂性之性；吾所云性，乃義理之性，性善之性。彼所云一點靈明，指人心人欲說，與吾儒所云一點靈明，所云良知，指道心天理說，全然不同。雖理不離氣，而舍理言氣，便是人欲。天理人欲之辨，乃儒、佛心性之分，此宗旨處，不可不辨也。

吾儒曰未發，目雖無睹，而天命真睹之理已具；耳雖無聞，而天命真聞之理已具；心雖無知覺，而天命真知真覺之理已具。即發而皆中節，即睹以天下而無不明，而所以能明的真睹之理，亦不可得而睹；聞以天下而無不聰，而所以能聰的真聞之理，亦不可得而聞；知覺以天下而無不睿知，而所以能睿能知的真知真覺之理，亦不可得而知，亦不可得而覺。故曰「上天之載，無聲無臭」。沖漠無朕，即萬象森羅；萬象森羅，亦沖漠無朕。未發不爲無，已發不爲有，渾然一理。種種道理，自天命之初已備，後來多少工夫，多少事業，都只是率性之道耳。佛氏覺性本空，以爲這一點靈明作用的性本來原是空的。目惟無睹，故能睹；耳惟無聞，故能聞；心惟無知覺，故能知覺。目雖能睹，而所以能睹的真空之性，原不可得而睹；耳雖能聞，而所以能聞的真空之性，原不可得而聞；心雖能知覺，而所以能知能覺的真空之性，原不可得而知，不可得而覺。故曰「覺性本空，不生不滅」。若與未發之中相似，而不知實有大不同者。

或曰：「性只是一個性，那裏又是兩個，以義理氣質分儒、佛？」余曰：「人得天地之理以爲生，此所謂義理之性也。而氣質乃所以載此理，豈舍氣質而於別處討義

理哉？性原只是一個，但言義理，則該氣質；言氣質，則遺義理，故曰『氣質之性，君子有弗性焉』。此闢佛之説也。且子既知性只是一個性，何不一之於性善之性，而獨一之於生之謂性之性耶？今欲一之於生之謂性，而不一之於性善，此三品之説所由起也。是子自二之三之，以至於倍蓰而無算也。性豈有二焉？孟子道性善，故曰『夫道，一而已矣』，此儒者之旨也。」

吾儒説去欲，佛氏却説欲是去不得的；吾儒説存理，佛氏却説理是不消存的。甚且并天理人欲四字，都要抹撥。中間雖説欲障，其實是説理障的客語，畢竟要回護這個欲字。病痛全在誤認「生之謂性」一句。知覺運動是氣是欲，而知覺運動之恰好處是理。佛氏原認欲字爲性，不曾論理，安得不抹撥理字，回護欲字？

問：「『仁者，人也』，目能視，耳能聽，口能言，身能動，人也，即仁也，何如？」曰：「此惑於佛氏之説也。視聽言動，是氣不是理，如何説是仁？視聽言動之自然恰好合禮處才是仁。耳目口體爲形，視聽言動爲色，視聽言動之自然恰好處爲天性。理不離氣，天性不離形色。視聽言動之禮不離耳目口體，故曰『仁者，人也』，非便以能視能聽能言能動爲仁也。若不論禮不禮，勿不勿，而惟以視聽言動爲仁，是直把氣質作義理，墮于情欲矣。」

昔人謂佛氏得吾儒之體，只是無用。又謂佛學有得於形而上者，而但不可以治世。不知佛氏所以爲異端者，正在不得吾儒之體，誤認形而下者爲形而上者。端猶端倪、發端之端。異端云者，謂其發端處與吾儒異也。若不窮究其發端，而徒辨別其

流弊，彼將曰：「其所以破佛者，乃佛書自不以爲然者也。」

問：「人心至虚，不容一物，理在何處？安得不説理障？」曰：「人心至虚，不容一物處，就是理。異端之所謂理，誤指物而言；吾儒之所謂理，正指不容一物者而言耳。」

人心之初，惟有此理，故見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心。此時固容不得一毫殘忍刻薄之念，亦容不得一毫納交要譽之念。殘忍刻薄，納交要譽，雖不同，同謂之欲。故謂心之本體容不得一毫欲，則可；謂容不得一毫理，則不可。蓋人心之初，惟有此理，豈可説容不得？或問如何是理？曰：即所謂怵惕惻隱之心是也。

疑思録

格物即是講學，不可談玄説空。

「自慊」二字甚有味。「見君子而厭然」，正自小人自家不慊意處，安得「心廣體胖」？故曰「行有不慊於心，則餒矣」。君子慎獨，只是討得自家心上慊意。自慊便是意誠，則便是浩然之氣塞於天地之間。

問「天命之性」。曰：「如孩提知愛，是誰命他愛？稍長知敬，是誰命他敬？這都是自然而然的，故曰天命。」「雖然，此率性之道，非天命之性也，如何是天命之性？」曰：「孩提如何便知愛？稍長如何便知敬？這必有所以知愛敬者在。此蓋是父母初生時，天已命之矣，豈待孩提稍長後才有此愛敬哉！知此，則知天命之性。」

外省不疚，不過無惡於人；内省不疚，纔能無惡於志。無惡於人，到底只做成個鄉原；無惡於志，纔是個真君子。

《論語》一書，論工夫，不論本體；論見在，不論源頭。蓋欲學者由工夫以悟本體，由見在以覓源頭耳。《中庸》則直指本體源頭，以泄孔子之秘。如《論語》論夫子之道曰「忠恕而已矣」，而《中庸》則曰「忠恕違道不遠」。蓋《論語》之論道，指其見在可道者言，《中庸》之論道，直指天命率性之初而言也。不然，忠恕即一貫之道，而曰「違道不遠」，何哉？《論語》論德曰「據於德」，《中庸》則曰「不顯惟德，百辟其刑之」。蓋《論語》之論德，指見在可據者言，《中庸》之論德，直合於天載之初而言也。不然，闇然、知幾，即君子之德，而曰「可與入德」，何哉？如水一也，《論語》指其見在，如江河，如池沼，皆水也，《中庸》則直指山下出泉，原泉混混而言矣。

大庭廣衆中，如一人稱人善，如一人稱人惡，則稱人善者爲君子，而稱人惡者爲小人。一人稱人善，一人和之，一人阻之，則和者爲君子，而阻者爲小人。一人稱人惡，一人和之，一人不答，則不答者爲君子，而和者爲小人。以此觀人，百不失一。

從心所欲，便不踰矩；從耳目口體所欲，便踰矩矣。

孔門以博約立教，是論工夫，非論本體。學者不達，遂以聞見擇識爲知。故夫子不得已又曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」直就人心一點靈明處點破知字，此千古聖學之原。若聞見擇識，不過致知工夫，非便以聞見擇識爲知也，故曰「知之次」。知其知，知其不知，是本體；「擇其

善者而從之，多見而識之」，是工夫。辟之鏡本明，而拂拭所以求明，非便以拂拭爲明也。以拂拭爲明，固不是；謂鏡本明，不必拂拭，亦不是。故聖人說出本體，正見得工夫原非義外耳。

仲尼、顏子之樂，乃所以樂道，非懸空去別有個樂也。禪學盛行，將此道字掃而去之，只懸空以求此樂，其弊至於猖狂自恣而不可救。孟子曰：「理義之說我心，猶芻豢之說我口。」分明說破道之可樂如此。

「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」。是人性皆善，而告子强制之使惡也。人心之靈，莫不有知，不得於言，不得於心，心上自是不安，自是過不去，自不容不求於心，自不容不求於氣，此正是真心不容已處，所謂性善，所謂良知也。如此真心，正當操存而培養之，乃反强制之，豈不謬哉？不得於言，要求於心；就求於心，不得於心，要求於氣；就求於氣，不必去勿，此之謂率性。故曰「無爲其所不爲，無欲其所不欲」，如此而已矣。

人心虛靈，是非可否，一毫瞞昧不過。凡該行該止，此中自有權衡。若肯憑着本心行去，使件件慊於心，便是「集義」，便是「自反而縮」。此正孟子得統於曾子處。

己溺己飢，若過於自任。不知此一念，就是乍見孺子入井，怵惕惻隱之一念，人人都是有的。如不敢承當己溺己飢之心，難道亦不敢承當惻隱之心？

問：「心一耳，以心求心，豈心之外復有心耶？兩物對，則計校生；兩念横，則意見生，求之爲言，不幾於憧憧往來耶？」曰：「不然。心非物也，以心求心，非兩念也。能求之心即是存，不能求之心即是放。

求之云者，不過自有而自照之耳，非心之外復有心也。洗心、正心、存心、養心，皆是此意。若以求心爲兩念，則心誰去洗？誰去存養？亦不幾於兩念耶？如此必舍置其心，任其憧憧往來而後爲何思何慮矣，有是理哉？」

問：「『操則存』，似涉於有；『舍則亡』，似淪於無。其失一也。不操不舍之間，有妙存焉。何如？」曰：「不操便是舍，不舍便是操，勢無兩立，豈有不操不舍之理？此便是要舍的説話。」問：「操似助，舍似亡，不操不舍之間，纔是勿忘勿助。」曰：「勿忘勿助，都是在操守上説，有事是操處，勿忘勿助是操之妙處。」

有夭有壽，是常事，而人多以夭爲變，以壽爲常。有毀有譽，是常事，而人多以毀爲變，以譽爲常。有得有失，是常事，而人多以失爲變，以得爲常。以至貧富榮辱皆然。常變一也，❶分常變而二之，則二矣。故人生終日營營逐逐，有多少畔援欣羨處，那一件不從二字上生來？若能勘得破，夭壽乃人生常事，何有于毀譽得失貧富榮辱乎？便是不貳，便是修身以俟之。

語録

日用間，富貴貧賤，時時是有的。如食求飽，居求安，便是欲富貴心。惡惡衣惡食，便是惡貧賤心。故今人凡念頭起處，都是富貴貧賤所在。念及於此，此心真是一時放下不得。

問「先知後行，知行合一」。曰：「昔涇

❶「變」，原作「者」，據莫本改。

野與東廓同遊一寺，涇野謂東廓曰：『不知此寺，何以能至此寺？』東廓曰：『不至此寺，何以能知此寺之妙？』二公相視而笑。可見二說都是，不可執一也。」

凡人視所當視，不視所不當視，便是眸子瞭焉，神精而明。若不視所當視，而反視所不當視，便是眸子眊焉，神散而昏。

吾儒事業，不外齊治均平。若以家道富厚爲齊，天下富强爲平，此五霸之治平，非帝王之治平也。唯是入其家，見其父慈子孝，兄友弟恭，夫和婦順，方是家齊景象，而家之貧富不與焉。推而一國，必一國興仁興讓，而始謂之治。又推而天下，必人人親親長長，而天下始平，不在國之富不富，兵之强不强也。以富强爲治平，此千載不破之障。

問「參前倚衡」。曰：「只如此時，眼前師友相對，大家精神收斂寧一，便是參前倚衡真境。第恐過此時，不能如此時耳。」

張煇問：「性有率有不率，故聖人修道以立之教。」曰：「性無有不率者，人皆率性，而盡性者寡耳。性即良知，良知無人不有，率性無時不然。孩提而知愛，稍長而知敬，率性也。乍見而惻隱起，嘑蹴而羞惡生，率性也。率則心有所不及思，明有所不及用，即率之人不知也。人惟見其方然而復不然，則以爲此率而彼不率矣，然而實非也。如『小人閒居爲不善』，夫爲不善可矣，如何必於閒居？閒居爲不善可矣，如何又厭然於見君子？不但誤爲處必有羞慚，即故爲處亦必有遮揜。一語窮而舌遁，一揖失而面赤，一存注之不良，而轉睛顧盼之不能隱，是誰致之而然也？人性本善，則有不善者，自無所容。自爲之而自惡之，人亦

何時而不率性哉？」

聖賢學問，全在知性。有義理之性，有氣質之性。如以義理之性爲主，源頭一是，則無所不是。情也是好的，故曰「乃若其情，則可以爲善矣」。才也是好的，故曰「若夫爲不善，非才之罪也」。若以氣質之性爲主，源頭一差，則無所不差。情也是不好的，爲恣意縱欲之情。才也是不好的，爲恃才妄作之才。今不在性體源頭上辨別，而或曰「性是善的，情是不善的」，又或曰「情是善的，才是不善的」，皆末流之論也。

「動心忍性」之性，與「性也有命」之性，是氣質之性，人與禽獸同。若教他忍，教他不動，❶則禽獸不能矣。禽獸不能而人能之，正吾人有此一點義理之性耳。故曰「人之所以異於禽獸者幾希」。

乾以大生，坤以廣生。天無不覆，地無不載。此天地之性善也。若論氣質，則天一屬氣，便不免有旱澇；地一屬質，便不免有肥磽，然則天地亦有善不善矣。惟不言氣質而言義理，則爲物不貳，生物不測，天地之德孰大於此？又何旱澇肥磽之足言也？

孟子以情善言性善，辟之石中有火，擊之乃見，則知火在石中，雖不擊亦有。洪鐘有聲，叩之始鳴，則知聲在鐘中，雖不叩非無。知擊之有火，叩之有聲，則知情；知不擊之火，不叩之聲，則知性矣。

問：「見孺子而怵惕，見觳觫而不忍，此固以情之自然善者驗性之善。如見美食而思嗜，見善色而思好，彼亦以情之自然不善者驗性之不善。而孟子專言性善，何

---

❶「動」，原作「謂」，據莫本改。

也?」曰:「有二人於此,一人見孺子而怵惕,見觳觫而不忍,見美食而不思嗜,見美色而不思好;一人見美食而思嗜,見美色而思好,見孺子而不怵惕,見觳觫而不不忍,則謂性有善不善可也。今以怵惕不忍之人,一旦見食色而思嗜之好之,以此驗人性之有不善,似是。不知思嗜思好之人,一旦見孺子見觳觫,亦未有不怵惕惻隱者,以此驗人性之皆善,又何疑焉? 孟子以氣質中之義理斷人性之皆善,而告子以氣質中之氣質斷人性之有不善。是告子徒知氣質之性,而不知義理之性也。」

問:「變化氣質,就不好一邊說,所謂氣質之用小,學問之功大。就好一邊說,好一邊便是義理矣,如何尚謂之氣質?」曰:「此處最微妙。如見孺子而怵惕,此義理之性也,若不識其端而擴充之,則怵惕亦氣質耳。息夜氣而幾希,此義理之性也,若不識其機而培養之,則幾希亦氣質耳。知愛知敬,此義理之性也,若不乘此天真而加以入孝出弟之功,則愛敬亦氣質耳。蓋義理之性乘氣質以發露,而不由學問之功,是靠天而不靠人,恐在人之工夫疎,并在天之端倪亦不可保也。」

喜怒哀樂未發之中,此千古聖學之原,故豫章、延平靜中看喜怒哀樂未發氣象,伊、洛真傳也。而佞佛者妄肆譏評,曰:「未發是一念不起時也。以一念不起之中,忽起一看氣象之念,便是起念,便是發。且既云未發矣,氣象在何處? 既有氣象矣,又何云未發?」令學者茫然無以應。不知如可喜、可怒、可哀、可樂之事一時未感,我安得無故起念? 就此一時,喜怒哀樂之念未起,故謂之未發耳,非一概無念,一毫工

夫無所用，而後謂之未發也。試看此未發時氣象，何等湛然虛明。是湛然虛明，正未發之氣象也，安得說未發矣而氣象在何處？以一念不起之中，縱忽起一看氣象之念，不謂之發，何也？謂所起者，戒慎恐懼之念，而非喜怒哀樂之念也，安得說既有氣象矣，又何云未發？未發工夫不是面壁絕念，求之虛無寂滅之域，只凡是在平常無事時，預先將性命道理講究體認，戒慎不睹，恐懼不聞，只在性體上做工夫，使心常惺惺，念常亹亹，時時討得湛然虛明氣象，便是未發用力處，亦便是未發得力處。如此，有不發，發皆中節矣。非以一概無念爲未發，以靜中看未發氣象爲起念，爲發也。

「未發是一念不起時也，若起一用工之念，便是發。」信斯言也。則未發時，一毫工夫無處用矣。未發，則工夫無處用；已發，則工夫又不及用。如此將工夫一切抹摋，只憑他氣質做去，喜怒哀樂如何能中節？

目之知視，耳之知聽，飢渴之知飲食，人與禽獸何異？惟是視之能明，聽之能聰，飲食之能知味，人始異于禽獸耳。異端言性，指人與禽獸同處言；吾儒言性，指人與禽獸異處言。異處只是這些子，故曰「幾希」。幾希云者，危之也。

異端言性，亦不曾直以目之知視，耳之知聽，飢渴之知飲食爲性，而以目之所以知視，耳之所以知聽，飢渴之所以知飲食的這個言性。吾儒亦不曾直以視之能明，聽之能聰，飲食之能知味爲性，而以視之所以能明，聽之所以能聰，飲食之所以能知味的這個言性。所以能明、能聰、能知味的這個性體，原是無聲無臭，不睹不聞的，所謂道心，所謂至善，所謂未發之中，此理之根也。所

以能視、能聽、能飲食的這個性體，亦是無聲無臭、不睹不聞的。在老氏爲天地根，在佛氏爲有物先天地，此欲之根也。何以爲欲之根？曰：只推究其所以能視、能聽、能飲食的源頭，而不推究其所以能明、能聰、該視不該視、該聽不該聽的源頭。如此，則任視聽，縱耳目，適己自便，何所不爲？故曰此欲之根也。

人心一念發動處，有善念，有惡念。有善念，亦自有好善之念；有惡念，亦自有惡惡之念，皆一時並起。善念與惡念對言，好善之念與惡惡之念不對言，何也？好善之念固善念，惡惡之念亦善念，總一念也。如起一善念，即當爲善，卻又不肯爲，是初念是，而轉念非也。如起一惡念，復起一惡不當爲之念，遂不爲，是初念非而轉念是也。此就平常論意者言也。若「誠意」章，卻置過善念惡念兩者對言的，只專以好善之念、惡惡之念，就好念頭一邊説，所以意都是該誠的，不比平常轉念起念之有互易也。至於「如惡惡臭，如好好色」，則萬念總歸于一念，而其念不紛，末念止還其初念，而其念不轉。無爲其所不爲，無欲其所不欲，爲其所爲，欲其所欲，又何不自慊之有？如此，則心本一而意亦復還於一，又何至於支離而去哉？

心一也，自心之發動處謂之意，自心之靈明處謂之知。意與知，同念並起，無等待，無先後。一念發動，有善有惡，而自家就知孰是善念，孰是惡念，一毫不爽。可見意有善惡，而知純是善。

意本自誠，心本自正，是本體。意本自誠，卻要還他個誠；心本自正，卻要還他個正，誠意正心是工夫。觀意本自誠，心本自

正，可見正心誠意，不是以人性爲仁義。

意本自誠，却要還他個誠，此誠字，就念起之後言也。若念未起之前，不前定乎誠，則人性雖善，而梏之反覆，竊恐一日之間，善念少而惡念多，久之純是惡念矣，又將何以誠之哉？故曰「靜中養出端倪，方有商量處」。可見古人不惟誠此念於既始有念之後，抑且誠此念於未始有念之先。

人心道心，不容並立。如綱常倫理能盡道，便是道心；不能盡道，便是人心。喜怒哀樂中節，便是道心；不中節，便是人心。視聽言動合禮，便是道心；不合禮，便是人心。極容易辨，非以喜怒哀樂、視聽言動爲人心，以中節合禮爲道心也。在人之人心，去之唯恐不盡，而以喜怒哀樂、視聽言動爲人心，此數者，豈可去乎？

《大學》因虞廷言人心、道心，恐人無處覓心，故說出個意字，見此心一念發動，纔有人與道之異。不然，一念未起，鬼神莫知，何從分辨？

學問之道，全要在本原處透徹，未發處得力，則發皆中節，取之左右，自逢其原，諸凡事爲，自是停當。不然，縱事事檢點，終有不湊泊處。此吾儒提綱挈領之學，自合如此，非謂日用常行一切，俱是末節，可以任意，不必檢點也。

「先立乎其大」，不是懸空在心上求，正是在喜怒哀樂視聽言動間辨別人心道心。精之一之，務使道心爲主，而人心盡化，討得此中湛然虛明，此之謂「先立乎其大」，而耳目口體小者，自不能奪也。

孩提知愛，稍長知敬，見孺子而惻隱，此良知也，率性也。飢之知食，渴之知飲，若曰亦良知也，亦率性也，便說不得矣。一

邊屬理，一邊屬欲，兩項朦朧合說，則君子以循理爲率性，小人亦以縱欲爲率性耳。

論學書

率性是本體，盡性是工夫。率性，衆人與聖人同；盡性，聖人與衆人異。如見孺子入井而怵惕，此率性也，衆人與聖人同；至於擴充以保四海，此盡性也，聖人便與衆人異矣。知愛知敬爲率性，達之天下爲盡性；不忍觳觫爲率性，愛百姓爲盡性，皆是也。率性無工夫，盡性有工夫。盡性者，即盡其所率之性，由工夫以合本體者也。「惻隱之心，仁之端也」，惻隱乃率性之道，而仁乃天命之性。天命之性不可見，而于惻隱見其端，由其端以窺其體，而本體之善可知，故曰性善。

得其體，則其用自然得力，但不言用，則其體又不可見。其諄諄言用者，欲人由用以識體耳。既由用以見其體，又何用之非體？性體原不睹不聞，然必不睹不聞之時，乃見性體。如見孺子入井，見牛觳觫，此時固有怵惕惻隱之心矣，然未見之前，豈遂無是心乎？未見之前之心，不覩不聞，正以體言，正以天命之性言；既見之後之心，有睹有聞，便以用言，便以率性之道言矣。故於不睹不聞之時，然後識性體果不落于睹聞也。若謂共睹共聞之時，而不睹不聞者自在，雖已發，而根柢者固未發也，又何必論時？不知不睹不聞之時，而共睹共聞者亦自在，雖未發，而活潑者固常發也，又何爲專以不睹不聞爲性體乎？未見入井，而胸中已涵孺子；未見觳觫，而胸中已具全牛。先天脈理，旁皇周浹，故曰

至善。

不睹不聞，莫見莫顯，原就時言，而道即在其中。彼丟過時，而專以不睹不聞爲道體，則可睹可聞，鳶飛魚躍，獨非道體耶？若是，則工夫專在于寂，動處感處可以任意，縱有差錯，無妨矣。

近世學術多岐，議論不一，起於本體工夫，辨之不甚清楚。如論本體，則天命之性，率性之道，衆人與聖人同；論工夫，則至誠盡性，其次致曲，聖賢與衆人異。論本體，則人性皆善，不借聞見，不假思議，不費纖毫功力，當下便是，此天命率性，自然而然者也。論工夫，則不惟其次致曲，廢聞見思議工夫不得，即至誠盡性，亦廢聞見思議工夫不能，此戒慎恐懼，不得不然者也。如以不借聞見，不假思議，不費纖毫功力爲聖人事，不知見孺子入井，孩提知愛，稍長知敬，亦借聞見、假思議，費功力乎？可見論本體，即無思無爲，何思何慮，非玄語也。衆人之所以與聖人同者，此也。若論工夫，則惟精惟一，好問好察，博文約禮，忘食忘憂，即聖人且不能廢，矧學者哉？若不分析本體工夫明白，而混然講説，曰聖學不借聞見，不假思議，不費纖毫功力，雖講的未嘗不是，却誤人不淺矣。必講究得清楚明白，從此體驗，愈體驗愈渾融，造到無寂無感、無安無勉地位，纔與自然而然、不費纖毫功力之本體合，此聖聖相傳之正脈也。若論工夫而不合本體，則汎然用功，必失之支離纏繞；論本體而不用工夫，則懸空談體，必失之捷徑猖狂。其於聖學，終隔燕、越矣。

吾儒之學，以至善爲本體，以知止爲工夫，而曰「致知在格物」，可見必格物而後能

知止也。格物乃知止以前工夫，丟過物格而別求知止之方，此異端懸空頓悟之學，非吾儒之旨也。

善利圖說

或問：「孔子論人，有聖人、君子、善人、有恒之別，而孟子獨以善利一念，分舜、蹠兩途，何也？」曰：「孔子列爲四等，所以示入聖之階基。世之學者，徒知以舜、蹠分究竟，不知以善利分舜、蹠，若曰：『學者何敢望舜？下聖人一等，吾爲君子已耳』。於是遞而下之，『吾爲有恒已耳，上之縱不能如舜，下之必不至如蹠。』以彼其心，不過以爲聖人示人路徑甚多，可以自寬自便耳。不知發端之初，一念而善，便是舜；一念而利，便是蹠。出此入彼，間不容髮，非舜與蹠之間復有此三條路也。君子、善人、有恒，造詣雖殊，總之是孳孳爲善，大舜路上人。孟子以善利分舜、蹠，自發端之初論也。孔子以聖人、君子、善人、有恒分造詣，自孳孳爲善之後論也。且爲善爲舜，則爲人；爲利爲蹠，則爲禽獸，舜、蹠之分，人與禽獸之分也。學者縱可諉之曰『我不爲聖』，亦可諉之曰『我不爲人』哉？」或曰：「學者不幸分辨不早，誤置足於蹠利之途，將遂甘心已乎？」曰：「不然。人性皆善，雖當戕賊之後，而萌蘖尚在，養此幾希之萌蘖，尚可爲堯、舜，一時之錯，不能限我也。」或曰：「學者既在舜路，亦可以自恃乎？」曰：「不然。一念而善，是平地而方覆一簣也；一念而自以爲善，是爲山而未成一簣也。未成一簣，總謂之半途而廢耳。必由一簣而爲山，纔是有恒。若以善人君子中

止，而不至於聖人，便是無恒也。」或曰：「世之聰明之士，非乏也，功名文學之士，❶又不少也，豈見不及此乎？」曰：「舜、蹠路頭，容易差錯，此處不差，則聰明用於正路，愈聰明愈好，而文學功名益成其美。此處一差，則聰明用於邪路，愈聰明愈差，而文學功名益濟其惡，故不可不慎也。」

明儒學案卷四十一終

❶「文」，原作「二」，據賈本、莫本改。

明儒學案卷四十二　甘泉六

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

文選唐曙臺先生伯元

唐伯元，字仁卿，號曙臺，廣之澄海人。萬曆甲戌進士。知萬年縣，改泰和，陞南京户部主事，署郎中事。進石經《大學》，謂得之安福舉人鄒德溥。陽明從祀孔廟，疏言：「不宜從祀。六經無心學之説，孔門無心學之教，凡言心學者，皆後儒之誤。守仁言良知新學，惑世誣民，立於不禪不霸之間，習爲多疑多似之行，招朋聚黨，好爲人師。後人效之，不爲狗成，則從鬼化矣。」言官劾其詆毁先儒，降海州判官，移保定推官。歷禮部主事、尚寶司丞、吏部員外，文選郎中。致仕卒，年五十八。

先生學於吕巾石，其言「性一天也，無不善；心則有善不善。至于身，則去禽獸無幾矣。性可順，心不可順，以其附乎身也。身可反，心不可反，以其通乎性也。故反身修德，斯爲學之要」。而其言性之善也，又在不容説之際，至於有生而後，便是才説性之性，不能無惡矣。夫不容説之性，語言道斷，思維路絶，何從而知其善也？謂其善者，亦不過稍欲别于荀子耳。孟子之所謂性善，皆在有生以後，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，何一不可説乎？以可説者謂不能無惡，明已主張夫性惡矣。以性爲惡，無怪乎其惡言心學也。胡廬山作書辯之。耿天臺謂「唐君太和治行爲天下第一，

即其發於政，使可信其生於心者矣，又何必欲識其心以出政耶？慈湖之剖扇訟，象山一語而悟本心，然慈湖未悟之前，其剖扇訟，故未嘗別用一心也。唐君以篤修爲學，不必强之使悟」。孟我疆問於顧涇陽曰：「唐仁卿何如人也？」曰：「君子也」。我疆曰：「君子而毀陽明乎？」曰：「朱子以象山爲告子，文成以朱子爲楊、墨，皆甚辭也，何但仁卿？」涇陽過先生述之，先生曰：「足下不見世之談良知者乎？如鬼如蜮，還得爲文成諱否？」涇陽曰：「《大學》言致知，文成恐人認識爲知，便走入支離去，故就中間點出一『良』字。孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一『致』字，其意最爲精密。至於如鬼如蜮，正良知之賊也，奈何歸罪於良知？」先生曰：「善。假令早聞足下之言，向者論從祀一疏，尚合有商量也。」

醉經樓集解

性，天命也，惟聖人性其心而心其身，小人不知天命之謂性也，故性爲心用，心爲身用。劉子曰：「人受天地之中以生，所謂命也。」孟子曰：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命。」《身心性命解》。

道無體，性無體，仁無體，誠無體，總之以物爲體。外物無道無性，不仁不誠，此吾道與異端之辨。《道德仁誠解》。

《魯論》記夫子之言至矣，《家語》得其十之七，荀子、劉向、大、小戴十之五，莊、列十之三。以下《論語解》。

《論語》記言嚴謹，不敢增減一字，惟編次頗雜，其義易晦。使編次皆如《鄉黨》

一篇，❶則《論語》可以無解。

「己欲立而立人，己欲達而達人」，「己所不欲，勿施於人」，孟子曰：「苟能充之，足以保四海。」程子曰：「擴充得去，天地變化，草木蕃。」《一貫解》。

「維天之命，於穆不已」，天行也。「逝者如斯夫，不舍晝夜」，聖人之心，純亦不已也。孟子曰：「有本者如是。」程子曰：「其要只在謹獨。」《川上解》。

「用之則行」，有是以行，見龍也。「舍之則藏」，有是以藏，潛龍也。用而無可行，或所行非所用；舍而無可藏，或所藏非所舍，謂其身行藏則可，謂其道行藏則不可。《有是解》。

春風沂水，點之誠也；「吾斯未信」，開之誠也。狂者志有餘而誠不足，聖人欲進其不足而裁其有餘，故一嘆一悦。進之也，正所以裁之也。惜乎點猶未悟。後來解者又從爲之辭，聖人之言荒矣。《與點解》。

仁者以物爲體，安得有己？故曰克己。仁者如射，反求諸己而已矣，故曰由己。知由己，然後能克己；能克己，然後能復禮。夫學至於禮而止矣。克己未足以盡仁，猶無私未足以盡道，知其解者，宋儒惟明道一人。《克己由己解》。

有道，穀不足恥，九百粟不可辭。怨欲可以爲難，而不可以爲仁。聖人雖因憲而發，實古今賢者之通患，爲其不在中庸也。賢哉回也，陋巷簞瓢，爲其志在擇乎中庸也。《問恥解》。

仁者怨乎？曰怨己。仁者憂乎？曰憂道。然則如樂何？曰：怨己，故「不怨

❶「次」，原無，據賈本、莫本補。

天，不尤人」，「在邦無怨，在家無怨」。憂道，故不憂貧，不憂生，以生死爲晝夜，視富貴如浮雲。《孔顔樂解》。

「修己以敬」，至於「安人」，「安百姓」，皆修己也。《易》有太極，至於生兩儀、四象、八卦，皆《易》也。謂敬在修己之中，太極在《易》之中，則可；謂敬安百姓，太極生兩儀，則不可。《修己解》。

《大學》、《中庸》，貫逵經緯之說是也。而作書之意，又若以《易》爲經，以《詩》、《書》爲緯。惟天地爲大，惟學則天，故曰《大學》。惟中乃大，惟庸乃中，故曰《中庸》。《易》曰：「大哉乾元，君子行此四德者。」又曰：「天行健，君子以自强不息。」《大學》也。乾之德，莫盡於九二，其曰「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹」，《中庸》也。此其經也。雜引《詩》、《書》互發，其緯也。

《大學》以規模言，其緒不可紊。《中庸》以造詣言，其功不可略。以上《大學中庸解》。

正己而不求於人之謂善，正己而物正之謂至善。孟子曰「行有不得者，皆反求諸己」，善也。「其身正而天下歸之」，至善也。程子曰「在止於至善，反己守約是也」，則合而言之也。《至善解》。

「物有本末，其本亂而末治者，否矣。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」《家語》曰：「察一物而貫乎多，理一物而萬物不能亂，以身本者也。」孟子曰：「天下國家之本在身。」《格物解》。

自「知止而后有定」，至「慮而后能得」，始條理也，知至至之也；「在止於至善」，終條理也，知終終之也。知止能得，則近道；止至善，則道在我。《知止止至善解》。

君子時中，擇中庸，依中庸者也。小人無忌憚，索隱行怪者也。賢者之過與不及均，而賢者之害尤甚，必至罟擭陷阱乃已。《時中解》。

「中庸其至矣乎」，是謂至善。「君子依乎中庸，遁世不見知而不悔」，故止於至善。《中庸至善解》。

「必有事焉而勿正心」之謂儒，正心而無所事焉之謂釋。《易》曰「終日乾乾」，行事也。程子曰：「鳶飛魚躍，與『必有事焉而勿正』意同，會得時，活潑潑地；不會得，只是弄精魂。」《鳶飛魚躍解》。

道者，治人之道也。以人治人，雖執柯伐柯，未足爲擬。子思之苦心，亦至矣。程子謂「制行不以己，而道猶未盡」，此之謂也。《道不遠人解》。

惟天下至誠能盡其性，堯、舜性之也。其次致曲，湯、武反之也。《易》曰「逆數」，《禮》曰「曲禮」，逆而後順，曲而後直。聖人之教爲中人設，張子所謂「善反之，則天地之性存焉」者也。發而不中，反求諸己，此之謂致曲。《致曲解》。

「大哉聖人之道」，三千三百之謂也。禮者，性之德也。「道問學」，所以崇禮，所以尊性。《崇禮解》。

凡一代皆有一代之大經，堯、舜授禪，禹治水，湯、武放伐，❶伊尹放太甲，周公誅管、蔡，孔子作《春秋》，子思述《大學》、《中庸》，孟子距楊、墨，韓昌黎、程明道闢佛、老，其經綸一也。《大經解》。

未發之中不可求，必也格物乎？曰「知本」，曰「知止」，曰「明善」，曰「致曲」，旨

❶「武」，原無，據賈本、莫本補。

同而名異。至於反身而誠，然後立天下之大本。《大本解》。

不睹不聞，即人所不見，獨也。戒慎恐懼，即「不動而敬，不言而信」，慎獨也。「小人閒居爲不善」，不慎獨也。無聲無臭，贊獨之善，或以爲贊道，誤矣。《獨解》。

「於乎不顯」，「不顯惟德」，詩人贊文王至德也。始乎慎獨，終乎慎獨，學者當儀型文王也。儒者既於不顯爲兩解，無怪乎以慎獨爲漏言。《不顯解》。

天與鬼神，形而下者也，故言天曰「無聲無臭」，言鬼神曰「不見不聞」。道，形而上者也，自無聲臭，自莫見聞，豈待贊乎？必以無聲臭不見聞贊道，謂聲臭見聞非道，可乎？爲此解者，欲附于不生不滅、不垢不净之旨，不知反爲所笑。《天鬼神解》。

夫子述而不作，弟子不敢著書。夫子没，七十子喪，去聖日遠，漸生隱怪。曾子、子思憂其失傳，始作《大學》、《中庸》，至孟軻氏而異端大起，爭喙者多，始作《孟子》。三子皆不得已而著書，吾道既明，無書可著。

《孟子》一書，首尾照應，後先互發，凡有注解，添足畫蛇。以上《孟子解》。

孟子闢楊、墨，一言而有餘。闢告子，屢言而不足。告子之害，甚於楊、墨，至後代始大。《告子解》。

孟子論三王、五霸、諸侯、大夫，則五霸爲二等。論堯、舜、湯、武、五霸，則五霸爲三等。性之上，反次之，假又次之。假或成真，惡知非有！舉戰國諸侯而無之，是孟子之所思也。以下《五霸解》。

夫子論小人中庸，擬於時中君子也。孟子論五霸假之，擬于性之、反之之聖人

也。果如註解，是擬人不於其倫矣。霸者慕道而讓道，于道無損；異端賊道而當道，誣民已甚。故鄉愿、楊、墨、告子，聖賢皆闢之不遺餘力。獨於五霸，雖小之，不勝其大之；雖斥之，不勝其與之。斥以正志，與以明伐。吾儒之道，得王而大，得霸而貴。

博學詳說，與博文同；將以說約，與約禮異。說約者，要約之約，求會通也。約禮者，約束之謂，能不畔而已。博學詳說，則禮在其中。約禮與人規矩，說約在人解悟。《說約解》。

好樂與百姓同，好貨好色與百姓同，即「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，皆不忍人之政也。或謂孟子姑以引君，乃自卑以求行其言乎？外欲無理，外情無性，性理不明，往往如此。《好貨好色解》。

仁，人心也，本心也，不可放也。始焉不受嘑蹴之食，此之謂本心；繼焉而受無禮義之萬鍾，此之謂失其本心。失其本心者，放心也。由不爲而達之於其所爲，此之謂由乎義路。由乎義路者，求放心也。心學之說，謂之求心則可，謂之求放心則不可。李延平曰：「仁，人心也，孟子不是以心名仁。」羅文莊曰：「延平之見，卓矣。」二子可謂有功於孟子。《求放心解》。

仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。既飽以德，飽乎仁義，所以不願人之膏粱文繡也，立大也。陸氏以立大爲立心，其流之禍，於今爲烈。彼不仁不義，假仁假義，小仁小義，孰非立心？皆可以爲大乎否？《立大解》。

「大行不加」，舜、禹有天下而不與者也。「窮居不損」，顏子簞瓢不改其樂者也。

程子曰：「泰山高矣，泰山頂上已不屬泰山。堯、舜事業只是一點浮雲過目。」非程子不能及此。近代陳氏始發其義，楊、朱二解，胥失之矣。《大行不加解》。

由仁義行，仁者安仁，堯、舜性之也。居仁由義，知者利仁，湯、武反之也。性之者不可見，得見反之者可矣；獨復者不可見，得見頻復者可矣。孟子曰：「有意而不至者有矣，未有無意而能至者也。」善夫！楊雄氏之記之也。儒者曰：「有所爲而爲者，皆利也。」又曰：「有意爲義，雖義亦利。」率天下而不敢爲仁義，必此之言也。《性反解》。

太上忘實忘名，其次篤實晦名，其次力實生名。生名者賢，晦名者聖，忘名者天。夷、齊讓國，國與名而俱存；燕噲讓國，國與名而俱喪。燕噲非好名者也，若出於好名，必擇其可讓者讓之，不至有子之之亂，固亦名教之所與矣。好名之人，能讓千乘之國，貴名也。《好名解》。

以性之欲爲性，不知天命之性，是世俗所謂性也。以氣質已定之命爲命，不知受中以生之命，是世俗所謂命也。在世俗則可，在君子則不可。君子者，反本窮原，盡性至命者也。故言性曰善，言命曰天，去此取彼。《不謂性命解》。

「惟天生民有欲」，欲不必無，亦不能無，爲無欲之説者，惑也。聖人中焉，賢者寡焉。寡者，擇其中之謂也。至於中，則一欲不棄，一欲不留，欲我當欲，與人同欲，是謂中和位育之道。《寡欲解》。

經者，學之具也。學以明道，而《易》具矣。學以理性情，化天下，而《詩》具矣。學以爲帝者師，爲王者佐，而《書》具矣。學以

修身齊家措之天下，而《禮》具矣。學以驗天應人，明微維分，而《春秋》具矣。其理相通，其義各別。《樂》無經，非失也，有《詩》在也。樂章存，而器數猶可考也。

經，聖經也。惟聖解聖，惟經解經。義之畫，文之《彖》，周公《爻辭》，孔子《十翼》是也。惟賢知聖，惟賢知經，子思之《大學》、《中庸》，孟子之七篇，程伯淳之《語録》，凡所引是也。解字者，得少而失亦少；解意者，得不償失，今之《章句》、《大全》是也。擬經者，勞且僭，而無益于發明，《太玄》、《玄經》是也。誣經者，淫妖怪誕，侮聖逆天，《己易》、《傳習録》是也。

解經以傳，不如解經以經，合而解則明，析而解則晦。故經有一事而前後互發者，有一義而彼此互見者，盡去其傳註，而身體之，口擬之，不得，則姑置之，而後從他處求之，諷咏千遍，恍然觸類矣。

無聖人之志，不可解經；讀世俗之書，不可解經。韓子曰：「非三代、兩漢之書，不敢觀；非聖人之志，不敢存。」可爲讀經之法。兩漢近三代，若董仲舒、楊雄、劉向、鄭玄、徐幹，皆其傑然者，其緒論往往可采也。以上《經解》。

夫子有言「行在《孝經》」，非世所傳《孝經》也。考《儀禮》，凡禮，有經、有記、有傳、有義。今按《小戴·内則》，前一段當爲《孝經》，《曲禮》雜儀當爲記，《大戴·本孝》以下四篇，與世所傳唐明皇御製敘者，當爲傳義，合之而後《孝經》可考。

《内則》自「后王命冢宰」至「賜而後與之」，文字宏密精深，與《十翼》相類，既自別於《儀禮》，又自別于六經，所以爲夫子之《孝經》。以上《孝經解》。

六經維《易》無恙，漢、唐千家傳註，多有可考，不得其解，當一以經文爲據。

解經之法，以經不以傳，宜合不宜拆。凡經皆然，而《易》尤甚。今之讀《易》者，未解《繫辭》，先解《爻》、《彖》；未辨枝葉，先認根苗，是孔子誣周、文，而周、文又誣伏羲氏也。此拆之尤舛，而自以其傳代經也。

《易》之彖辭、《彖傳》、爻辭、《爻傳》，不妨合爲一卦。惟《大象》當自爲一傳，《文言》又當自爲一傳。《大象》者，學《易》用《易》也。《文言》豈惟乾、坤二卦有之，上經八卦九爻，下經八卦九爻，散在《繫辭》者，皆是也。合之共爲一傳，不特《文言》爲全書，而上、下《繫》亦自朗然。

《易》有文錯者，如「雲行雨施」，當在「時乘六龍」之下是也。有文不錯而句讀錯者，如「後得主」爲「主利」是也。有字不錯而反以爲錯者，蓋言「順也」，當作「愼」是也。以上《易解》。

天地日月，寒暑晝夜，水火男女，乾坤之可見者也。極而推之，凡超形氣者皆乾，凡涉形氣者皆坤；凡善皆乾，凡不善皆坤；凡中皆乾，凡過不及皆坤。乾之亢與无首處即坤，坤之順且正處即乾。《易》逆坤順乾之書，是故「逆數」。《乾坤解》。

《易》有用之用，有不用之用。乾元用九，與《河圖》虛中、大衍除一意同。蓋一三五七九皆乾，二四六八十皆坤。乾不用一用九，用九所以見一也，一者天則也。五以上始數皆乾，六以下終數皆坤。天一始水，地六終之；地二始火，天七終之；天三始木，地八終之；地四始金，天九終之；天五始土，地十終之。坤用六以大終也。大者，乾也。乾之用處即坤，坤之不用處即乾。

用九以奇偶數分乾坤，用六以始終數分乾坤，故謂之《易》。《九六解》。

初即下，不曰下而曰初，舉初以見終也。上即終，不曰終而曰上，舉上以見下也。初以明本末，上以別尊卑，亦九六之義。《初上解》。

乾元資始，始我者，生我者也。坤元資生，生我者，殺我者也。貪生爲凡民，甚則禽獸；知始者爲君子，合德則聖且神。《始生解》。

帝王之治，本於道是也。而道何本哉？曰本於身可也，曰本于中亦可也。而解者曰心，謂桀、紂非心乎？❶帝王之道，在執中而身之，中以立本，而身以表則，故曰「允執其中」，曰「慎厥身修」，互見也。以心爲中，心難中也；以心爲身，民何則矣？開卷之錯，不可不慎。

堯、舜皆聖也，堯會生知之全，舜開學知之始，故論道則稱堯、舜，論學則斷自舜而不及堯。顏淵曰：「舜何人也？予何人也？」孟子曰：「舜人也，我亦人也。」後有作者，文王似堯，孔子似舜，顏、曾、思、孟皆舜之徒也。以上《書解》。

《詩》始二《南》，樂淑女而歸百兩，坤道也。終《雅》、《頌》，純不顯而躋聖敬，乾道也。

《關雎》秉彝好德，休休一个臣也，地道也，臣道也，妻道也。德在此，福亦在此，所以爲后妃之德，所以爲《南風》之始，所以爲中聲之寄。君子得之解慍，小人得之阜財，人而不爲二《南》，故猶面墻。

《豳風》、《豳雅》、《豳頌》，是周家一代

❶「心」下，賈本有「可」字。

元氣。宇宙間萬古元氣，貴者王，忽者亡，惟影響。

《詩》贊文王不顯，與天載同，贊其德也。史稱西伯陰行善，天下諸侯來朝，稱其時也。具於穆不已之德，又當儉德避難之時，所以愈不顯，又所以愈丕顯，與大舜玄德同。以上《詩解》。

古之學者，學禮而已矣；古之觀人者，觀禮而已矣。三千三百，無一非仁，故典曰天序，禮曰天秩，動作威儀之則曰天地之中。

恂栗威儀，鳶飛魚躍。

《儀禮》中有記、有傳、有義，大、小《戴記》中有經，次其序，比其數，禮之大略可以概睹。詳具《禮編》。以上《禮解》。

《春秋》尊夏、尊王、尊天、尊道，扶天綱，立地紀，所以托天子之權，行天子之事。

《春秋》責己謹嚴，待人平恕。

《左傳》中載冀缺、劉子二段，是三代以前聖人相傳格言，失其姓氏。如《曲禮》序首引「毋不敬」數語，非皐、契、伊、周之徒不能道也。以上《春秋解》。

養心莫善于誠，《書》之「作德日休」也。聖人教人，性非所先。《魯論》之「性與天道，不可得聞也」，儒者非之，正坐此誤。

表章《大學》，自韓退之始。表章《中庸》，自徐偉長始。合《大學》、《中庸》爲子思經緯之書，自賈逵始。

闢佛、老，尊孟氏，千百年惟一韓子，其功在吾道，爲漢、唐儒者一人。

鄭康成、朱元晦，皆聖門游、夏之列，而特起百代之後，事難而功多。鄭師馬，青出于藍；朱去程門未遠，源流各別。

「孟子之後一人」，非正叔不能言此。❶然正叔所造，竟讓其兄，夫然後見獨智之難也。張子厚醇正不減正叔，而才次之，然均之可以弗畔。周、邵則自爲一家，過則陸，甚則楊，吾不欲論之矣。朱子能解正叔，而間雜乎周、邵，其去明道則已遠，不可不辨。

楊子雲《美新論》，劉靜修《渡江賦》，爲千古不白之疑。或曰遜言，或曰僞作，或曰以秦美新而甚之也。渡江，時不能違也，要之違心焉耳矣。詳其語氣，大段二子故難語僞。雖然，凡售僞未有不假真者。僞乎僞乎？吾以二子之生平信之也。

國朝正儒莫如薛文清，高儒莫如陳白沙，功儒莫如羅文莊。使二子者不生考亭之後，得游明道之門，俱未可量。以上《諸子解》。

「物有本末」，身其本也，家國天下皆末也，未有「本亂而末治者」。物格者，知修身爲本而已，非修身也。知修身爲本，是謂知本，是謂知止，是謂知所先後，是謂物格知至。故務其本，則意誠，不然，皆僞也。守其本，則心正，不然，悉邪也。意誠心正，即可以語修身乎？未也。心雖已正，而身未易修，故無私而不當理者有之，克己而不復禮者有之。知及仁守，莊以涖而動不以禮者有之；定靜且安，不慮則不得者有之。故格物者，近道而已，即慮且得，猶難至善。故曰「好學力行知恥，則知所以修身」，又曰「齊明盛服，非禮不動，所以修身」。蓋至於禮，然後修身之能事畢矣。雖然，齊家、治國、平天下，豈都無事？「莫知其子之惡」，是縱子；「莫知其苗之碩」，是貪財。未有

❶「言」，原作「至」，據莫本改。

貪財縱子而能齊家者，未有以暴帥人而能興仁讓國者，未有嫉彥聖、舉不肖、畜聚斂、好惡拂人性而能平天下者。故節節有次第，節節有工夫，然皆必自修身始。欲修其身者，必自格物始。物格而身不修者有矣，未有不格物而能修身者也。格物者，知本也；修身者，立本也。知本，智也；立本，仁也；仁智合者，勇也。此合物與修身，始終之條理也。然則格物如何？在家而家，在國而國，在天下而天下，無巨細，無精粗，將有行，將有爲。凡有行，凡有爲，或行而不得，或行而不通，一一反己、省己、責己、舍己，不敢一毫求人、責人，然後可以求人、責人。孟子曰：「萬物皆備於我矣。」又曰：「行有不得者，皆反求諸己。」又曰：「仁者如射，反求諸己而已矣。」是謂格物。能知此義，然後宇宙在手，萬化生身。《格物修身解》❶

論學書

伏讀抄中解格物，有曰：「通天地萬物而我爲主，推此義也，可以知本，可以格物矣。」贈友人曰：「自求見本體之說興，而忠信篤敬之功緩，遂令正學名實混淆，而弄精魂者藉爲口實。」又曰：「今人好高，只不安分。」爲斯言也，雖聖賢復起，不可易矣。乃其要歸，在明心體。其語心體曰：「此心自善，安得有欲？」而於程子「善惡皆天理」與「惡亦不可不謂之性」二言，反疑其僞，此混心與性而一之。蓋近代好高者之言，而尊信心學之過也。竊嘗讀《大易》，至咸、艮二

❶「修身」，賈本、莫本作「修己」。

卦，而見聖人諱言心。讀《魯論》，至子貢贊夫子，❶而見聖人罕言性命。惟《書》有之。「人心惟危」，言心也，既曰危，安得盡善？「道心惟微」，言性也，既曰微，安得無惡？故曰「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」，則危之至也。曰「性相近也」，曰「人之所以異於禽獸者幾希」，近且幾希，則微之至，性猶未易言善，況心乎？然此心性之説也，而未及道也。心性不可言，道可言乎？道與心性，至孟子言始詳，爲告子也。今之天下，不獨一告子矣，惜乎世無孟子也，然不可不爲足下一言之。蓋聞之，言學者惟道，道，陰陽而已矣；言道者惟天，天道，陰陽而已矣。陽主始，陰主生；陽多善，陰多惡。天且不違，人猶有憾，孰謂善惡非天理乎？陽必一，陰必二；一則純，二則雜。絪縕蕩焉，人物生焉，孰謂惡不可謂性乎？然則《易》言繼善，孟子言性善者何也？其本然也。有始而後有生，有一而後有二，此《書》所謂「維皇降衷」，程子所謂「人生而靜以上不容説」者也。既始矣，焉得不生？有一矣，焉得無二？此《書》所謂「惟天生民有欲」，程子所謂「纔説性便已不是性」者也。然則學何爲？爲善也。陽統陰，陰助陽，則内陽而外陰也，故中，故善。陰敵陽，陽陷陰，則内陰而外陽也，故偏，故惡。此《書》所貴精一、執中，程子譬之「水有清濁，而人當澄治」者也。然則惡在其能善也？天地間一切覆載，而必有以處之，以人治人，以華治夷，以賢治不肖，以大賢治小賢，天於是爲至教。君子一身，萬物咸備，而必有以處之，以己及人，以親及疏，

❶「至」，原重文，據賈本、莫本删。

以貴及賤，以多及寡，以先知覺後知，以大知覺小知，以有知覺無知，人於是爲法天。此《書》所謂「天生聰明時乂」，程子所謂「天理中，物有美惡，但當察之，不可流于一物」者也。是故惡亦性也，是有生之性，是纔説性之性，性之所必有也，雖物而無異。性必善也，是天命之性，是不容説之性，性之所自來也，雖人而難知。故孟子曰：「聲色臭味安佚，性也。」性不可謂無惡也，「有命焉，君子不謂性也」，烏得不性善也？性所同也，君子所獨也。學爲君子謀，不爲衆人謀，衆人待君子而盡性者也。君子者，天生之以盡人物之性，參天地而立三才者也，如何而可不知所自也？是以不謂性也，是以道性善也。言性之精，莫如孟子。繼孟子者，程子也。吁！亦微矣，微故難言。雖然，性猶形而上者，形而上者，雖善猶微。心則形而下矣，形而下者，敢概之以善乎？性具於心，而心不皆盡性；性達諸天，而人不能全天。天人合，心性一，必也大聖人乎？故曰「堯、舜，性之也」，其次致曲，必反而復，故曰「湯、武，反之也」。復必自身始，故又曰「湯、武，身之也」，又曰「不遠之復，以修身也」。性之者，不可得矣，得見復焉可矣。復焉者，不可得矣，得見頻復者可矣。位祿壽富，孰不榮羨？食色利名，孰非斧斤？斷之不能，中焉不易，適而好忘，動而多悔，倏忽晦明，毫毛人鬼，夫是之謂心明，是之謂明其心體。《答孟吏部叔龍》。

元舊有《身心性命解》，大約謂「性一天也，無不善；心則有善不善，至於身，則去禽獸無幾矣」。故自性而心而身，所以賢聖；自身而心而性，所以凡愚。是故上智順性，其次反身，故曰「堯、舜，性之也；湯、

武，身之也」。身之者，反之也，故又曰「湯、武，反之也」。反身而誠，所以復性。夫學爲中人而設，非爲上智而設也，學修身而已矣。然則心居性與身之間，顧不可學歟？曰性可順，心不可順，以其附乎身也。身可反，心不可反，以其通乎性也。性乾而身坤，性陽而身陰，性形上而身形下，心居其間，好則乾陽，怒則坤陰，忽然而見形上，忽然而墮形下，順之不可，反之不可，如之何可學也？危哉心乎！判吉凶，別人鬼，雖大聖猶必防乎其防，而敢言心學乎？心學者，以心爲學也。以心爲學，是以心爲性也。心能具性，而不能使心即性也。是故求放心則是，求心則非；求心則非，求於心則是。我之所病乎心學者，爲其求心也。知求心與求於心與求放心之辨，則知心學矣。夫心學者，以心爲學也，彼其言曰：「學也者，所以學此心也；求也者，所以求此心也。」心果待求，必非與我同類，心果可學，則「以禮制心」，「以仁存心」之言，無乃爲心障歟？彼其原，始於陸氏誤解「仁，人心也」一語，而陸氏之誤，則從釋氏本心之誤也。足下謂新學誤在「知行合一」諸解，非也。諸解之誤，皆緣心學之誤，覽其全書，則自見耳。然則《大學》言正心，孟子言存心，何也？曰此向所謂求放心也。正心在誠意，存心在養性，此向所謂求於心也。心之正不正，存不存，從何用力？修之身，行之事，然後爲實踐處，而可以竭吾才者也。嗚呼！此子思格物必以修身爲本，孟子立命歸於修身以俟，程子謂鳶飛魚躍與必有事焉而勿正意同。寥寥千載，得聖人之傳者，三子也夫。《答顧叔時季時昆仲》。

叔時來教曰：「墨氏談仁而害仁，仁無

罪也；楊氏談義而害義，義無罪也；新學談心而害心，心無罪也。」此說似明，不知誤正在此也。仁義與陰陽合德，雜之則兩傷，然非仁義之罪。至於心，焉得無罪？「人心惟危」，「莫知其鄉」，此是舜、孔名心斷案，足下殆未之思耳！

程子表章《大學》，有功聖門固矣。然格物解誤，則是書雖存，反增一障，可省也，亦可無也。程子雖以窮理爲解，而其心不安，是以其說屢變，而往往有得之言外，故雖可以觀其至，而大義隱矣。自我明高皇帝諭侍臣，謂《大學》要在修身，而古本以修身釋格致，然後直接數千載不傳之緒。自是儒臣如蔡虛齋、林次崖、蔣道林、羅文恭、王布衣及先師呂先生，往往能通其義，然徒曰解之云爾，其學教人之旨不存焉。就中破的者，無如布衣，然不免爲新學所陷。觀其以心齋自號自命，又烏在其以修身爲本也？總之，張子厚所謂「釋氏以心法起滅天地，不免凝冰者」，無怪其相率而陷於新學也。近讀孫淮海講章，亦既明乎其解，視諸家較備矣。乃其緊要歸明心體，是本其所本，而非《大學》之本也；是解一人，而學又一人也。嗟夫！新學橫，正傳息，不肖之身又岌岌乎不敢當也。當此之時，乃有先生者，不由師授，不由註解，默契遺旨，先得所同，既揭止修，又標性善，其於學問源流昭昭乎黑白分，而新學不能混矣。而元猶以爲先生設科太廣，門徒太盛，自反自修之實尚寡，立人達人之意過多，未免以憧憧感人，猶難語知止而定也。《易》以咸言感，貴其無心；以艮言止，惟止諸身。知止在身，則身以內、身以外，皆無汲汲焉可也。彼謂明明德在親民者，以其昏昏使人昭昭，

既以末而爲本，謂成己成物並切者，方芸己田，遽芸人田，又未免於本末雜施，均之不知本焉耳矣。世未有不知本而能誠其意者也。天之未喪斯文也，既賦先生以明學之獨智，而今又置之於孑孑獨處之居，納之於夭壽不貳之地，刊其華，剉其鋭，使之反初觀復，深根固本，殆夫子所謂尺蠖屈，龍蛇蟄，藏身安身，將駸駸於德盛化神歟？不然，何其遇之窮至此也！

大教謂「格致誠正，總是修身工夫，有一無二者也」。但先生之意，猶指格物爲凡物之物，而鄙意則指爲身與家國天下之物也。雖凡物之物，不出身與家國天下，而《大學》所指，則專以身對家國天下分本末，而凡物不暇言也。故曰「物有本末」，又曰「其本亂而末治者，否矣」。格此之謂格物，知此之謂知至。先生所謂「萬物皆備，一物當幾」者是已，所謂「知修身爲本，即知本，即知止，即知所先後」是已，而止修揭之説，猶二也。格致義中所謂物者，又不覺其愈遠也。蓋知知本之即知止，而不知知本知止之即物格知至也。羅布衣反己之説，大與鄙見合，而於先生有功。獨其指物，亦爲舊説所纏，不知本文明甚。先生姑就其是者推之，可得也。嗟夫！反己至矣。孟子曰：「行有不得者，皆反諸己。」必如大舜號泣旻天，負罪引慝，而後可言。夫反己者，天必祐之，況於人乎？況於鬼神乎？以上《答李中丞見羅》。

維卿之且別也，囑曰：「共致一柬，足下其自名，以友弟稱，無不可」。曰：「我與若皆長也，亦有説乎？」曰：「有。長幼有序，列在大倫，今世不論少長，稱人者概兄，自稱者概弟，此在泛交則可，在吾黨則不

可。尋常口號，或無妨隨俗；載之書札，則非所爲訓也。敝鄉會友，此風猶在。惟少者得以自弟，而長者不得也。惟長者曰兄，曰某字，或曰某字兄，即長至二十以上，亦止於稱某字先生，不及少也。至於長者稱少，曰某字，曰足下，或曰賢弟，其自署以名，或曰僕而已矣。其往來柬上，則無少長，皆得稱友生。」維卿曰：「子言是也。」《與顧叔時季時》。❶

吾輩在家、在鄉、在國，無往無分，分之難盡久矣。不求盡我分內，而反求多于分外，此會講之風，所以盛於今日也。夫分內之與分外，誠僞判然矣。舉世去此就彼者，何不知本也？未有不知本而能誠者，未有不誠而能動者，然則會講何益于人？徒賊誠損己耳。《答原易》。

禮有以多爲貴者，祀聖尊賢、敬老恤孤之類是也。禮有以少爲貴者，津要逢迎、酒席濫觴、貨賂公行之類是也。禮有舉之莫敢廢者，或因土俗所宜，如入鄉問俗是也。禮有不近人情而實爲禮之至者，如舉國之人皆若狂，而夫子以爲一日之澤是也。凡此處，皆有天則，不容以意而輕上下之。故凡爲上官者，御其所屬，有必跪，有必揖，有必拜，有必留茶，有必留飯，皆禮所生也。在賢者，固當破格優之；即庸衆者，亦不宜有意裁之。天下賢者少，庸衆者多，若待賢者出於例之外，待庸衆者不及於例之內，不惟庸衆者恚怒愧阻，而賢者亦且懼不敢當，恐養畜人材之方，不如此矣。故爲國者必以禮，學道者必愛人。未有不愛人而能化人者，未有不以禮而能愛人者。《書》曰：

❶「顧」，原無，據賈本、莫本補。

「爾無忿疾于頑，無求備于一夫。」少有忿疾求備之心，則愛人之心充拓不去矣。夫忿世之與憂世，忿不能之與矜不能，其用心廣狹、規模大小，何如也？願兄之念之也。《與維卿》。

先是拜《湖北名賢傳》之賜，時知門下獨契蔣先生道林也。蔣先生與先師吕巾石先生並爲湛門高第，又曾於《羅文恭集》即得見所解格物說而喜之。及讀門下所爲傳，又其行誼純明如此，則蔣先生在楚中學者，當爲國朝一人。又以見湛門諸君子，雖其風動不及姚江，而篤行過之，是亦可以觀二先生，然元之置不復論者久矣。大學，誠而已矣，其分數不同，而明亦因之。孟氏而後，明道誠且明矣，伊川、橫渠次之，朱子又次之。江門別傳，蓋出濂溪、堯夫之派，然無愧于誠者也。與其明不足也寧誠，則薛文清、胡敬齋、羅文莊，其修朱子之業而有功近代者乎？自新學興，而學始難言，此元之所以有戒也。《答郭夢菊大參》。

物有本末，而身其本也。致知而不以修身爲本，此致知所以遺格物，其去《大學》遠矣。身在是而位亦在是，凡思而出位者，不素位而願外，不正己而求人，皆邪思也，其求止遠矣。孟子曰：「行有不得者，皆反求諸己。」又曰：「殀壽不貳，修身以俟之。」皆思不出位之說，皆止之說也。不獲其身，不見其人，未易言也。能慮能得氣象，姑緩理會，且自顧知止入定何如耳。由反己而修己，由修己而忘己，則庶幾哉！《答錢侍御》。

足下志遠而興高，識端而守介，默默守此，充其未至，何患不及前賢？而猶皇皇于會講一節，何異走日中而避暑也。子曰

「爲仁由己」，孟子曰「仁者如射」，李先生常憂學不傳，亢但憂無可傳者耳。《與徐客部懋和》。

往元初至吉州時，曾見廬陵鄉先生張公諱子弘者，論吉州人物，謂聞之故老叟兒童公論，❶似求人當於貧中，若三羅是已。三羅者，皆及第也，而能貧。此言庶幾近之。後因登匡山，有詩云：「王匡既仙去，遺跡山之阿。豈無一代雄，千秋名如何？貧人貧不死，富者空金多。」吉州今代盛，人物在三羅。」鄙意謂禮失而求諸野，張先生之言，或有據也。乃彼時諸公見此詩，多不滿，姑以俟百世可也。足下謂必于學中尋人，殆未可草草。吾道自有正氣，世間自有真人，足下平心而徐察之自見，不當以區區一偏之言爲左券也。足下喜釋，釋自不妨儒，各自成家，正不必混而相借耳。白沙有言：「儒與釋不同，其無累一也。」足下蓋有志於是矣，而必尋人於講學，不但無益於儒，恐并其釋者而失之。況此邦九邑，講學大半，就其講者士風，如足下所云，亦可概覩，復可使之轉令盛乎？必以講學尋人，與必以不講學尋人，均之有意。雖然，世必有不講而學，不言而信者，雖未之見，不敢誣天下盡無人也。《答汪吉州》。

憶承李卓吾道人寄聲相候之諭，既渡江，因與玉車晤卓吾於大別山上。坐語移時，即其榻所，見几上有卷一軸，乃卓吾與顧尚書公約游焦山往來書札也。卓吾札云：「何必焦山，必焦山則焦山重。吾既不欲死於婦人女子之手，又不欲死於假道學之手，則何往而不可死也。」讀其詞而壯之。

❶「叟」，原無，據賈本、莫本補。

玉車喜，先題數言卷上，以次見屬。惟元之念卓吾，亦猶卓吾相念也，遂發如蘭，書以應玉車。若曰吾輩與卓吾趣舍不同，自有同者在耳。乃卓吾怫然，以其言無當也。玉車解不勝，元乃言曰：「世人出處，利與名而已。出者間或近名而不勝其利，處者間或爲利而不勝其名。若名不在山林，利不在廊廟，謂之如蘭，豈不可也？」卓吾顏始稍霽。

大抵一體與過化，實未易言。近世儒者，動稱一體，而侈慕過化，此不可以欺人，止欺己耳。楊子雲有言：「君子忠人，況己乎？小人欺己，況人乎？」爲今之學，未有不欺己者，其原生於以本體求道，而陋聞見，拙踐修耳。李卓吾道人，❶名震湖澤之上，頗聞其旨，主不欺，志在救時，可爲獨造。獨其人似過於方外，寡淵默之思，露剛狹之象，未言化俗，先礙保身。門下當善成之，幸勿益其僻也。夫儒與釋不同，而吾儒之中庸，與釋家之平等一也。不審道人亦有味其言否耶？道人因焦太史與門下之雅，謬意不肖，乃不肖亦何敢無以報道人？惟轉致爲幸。蓋因道人既以自省，又恐其反與於今世談學之弊之甚，則關係不細耳。以上《答劉方伯》。

邇來士大夫工於速化之術，一以彌縫世情、諂上諛下爲通才，爲遠器，無論道理何如，即本來禀受偏氣，亦消磨殆盡。猶然世共賢之，而彼亦若自以爲得計者。士風至此，可爲太息。夫理天而氣人，然氣亦所以輔理。自大賢以下，氣不能無偏，氣存而理猶存者，故理失而求之氣可也。并其氣

❶「卓吾」，原無，據賈本補。

而喪之，且侈然附於非禮之禮，如世道何？（答余司理）

端潔楊止菴先生時喬

楊時喬，字宜遷，號止菴，廣信上饒人。生時，父夢至一夾室，有像設，揖之。像設舉手答曰：「當以某月日降于公家。」如期而先生生。他日過學宮，見夾室一像甚類夢中，則易主所遷之故像也。登嘉靖乙丑進士第。歷禮部主事員外、尚寶司丞、南尚寶司卿、應天府丞、右通政太僕寺卿、南太常寺卿、通政使。萬曆癸卯，陞吏部右侍郎，尋轉左，署部事。乙巳，大計京朝官，先生清執，不徇時相。❶ 給事錢夢皐、御史張似渠皆四明注意之私人，察疏上，四明以兩人之故，并同察者特旨俱留用，且切責部院。先生累疏求去，己酉二月卒官。贈尚書，謚端潔。

先生學於呂巾石，其大旨以天理爲天下所公共，虛靈知覺是一己所獨得，故必推極其虛靈覺識之知，以貫徹無間于天下公共之物，斯爲儒者之學。若單守其虛靈知覺，而不窮夫天下公共之理，則入於佛氏窠臼矣。其與羅整菴之言心性，無以異也。夫天之生人，除虛靈知覺之外，更無別物，虛靈知覺之自然恰好處，便是天理。以其己所自有、無待假借，謂之獨得可也；以其人所同具、更無差別，謂之公共可也。乃一以爲公共，一以爲獨得，析之爲二，以待其粘合，恐終不能粘合也。自其心之主宰，則爲理一，大德敦化也；自其主宰流行於事

❶「時」，賈本、莫本作「奸」。

物之間，則爲分殊，小德川流也。今以理在天地萬物者謂之理一，將自心之主宰以其不離形氣謂之分殊，無乃反言之乎？佛氏唯視理在天地萬物，故一切置之度外。早知吾心即理，則自不至爲無星之秤，無界之尺矣。先生欲辨儒、釋，而視理與佛氏同，徒以見聞訓詁與之爭勝，豈可得乎？陽明于虛靈知覺中辨出天理，此正儒、釋界限，而以禪宗歸之，不幾爲佛氏所笑乎？陽明固未嘗不窮理，第其窮在源頭，不向支流摸索耳。至於斂目反觀，血氣凝聚，此是先生以意測之，於陽明無與也。

文集

聖門以盡性爲教，而辨性近習遠、上智下愚不移之異。其能盡者，民受天地之中以生，繼善成性，理之一也。其不能移者，智愚上下之間，氣質稟賦不齊，形生知發，善惡萬類，分之殊也。是故善反其殊以復乎初，繫於習，馴而習之則變，變而不已則化。氣質變化乃人欲消息，久之無欲而□。斯靜虛動直，而天命之性全盡。乃今之爲道者，祖真覺是性，見解爲病，禪詮日析，於講觀恰入之旨，自謂至精至妙。藉言致知，而文以窮理窮此，盡性盡此，至命至此，儱侗之説，高標之爲聖學的傳，而冒當乎精一一貫。聞者喜其簡徑，競相崇尚附和，遂置氣質於不復論，況能進而求所由變化之功哉？諦其行，卒任氣質，而墮於智慧自便，私意自執，猶亢然直命曰道。《呂巾石類稿序》。

《大學》「明德」、「新民」、「止於至善」，其綱；「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，其目。

繹言之，物即《中庸》「爲物不貳」、「體物不遺」之物，天下公共之理，人所同有者。格者，貫徹至極無間之謂，惟其爲公共同有，故格之即格。知爲人虛靈覺識之知，一己所獨得，人人所同然者。致者，推究至極不遺之謂。惟其一己獨得，故致之即至，故曰「致知在格物」。在者，明知物之一，致格之功相貫亦一也。惟其能推極其虛靈覺識之知，至於貫徹無間于天下公共之物，故曰「物格而后知至」。而后者，明心物之一，格至之驗相因亦一也。惟其知至，乃知起於意而后誠，意發於心而后正，心主乎身而后修，則在己者，身處乎家者而后齊，家近乎國者而后治，國盡乎天下者而后平，則在人者。此爲舉綱率目，由己及人，操約該博，謂之一貫。如物未格，知未至，乃其性資明敏，踐履篤實，凡日用所由，恒在乎物之中，未必知能及，亦可謂與知。自此以其所知，意亦誠，心亦正，身亦修，家亦齊，國亦治，天下亦平。究竟其極，如孟子「伯夷聖之清，柳下惠聖之和」，特不若時中之大成。故曰「道體則一，人體道則二，及其靜則一也」。近有絕不聞道，祇得禪宗，指人心血氣虛處爲善，靈處爲知識，合名善知識；以善易良，知識易知，合名以孟子良知。即不以虛靈中識覺，推極貫徹乎物，祇斂目反觀，血氣凝聚，靈處生照，即識覺，即見地，即徹悟，即知至。虛中一無所有，靈中知識一無所用，凡生知、學知、默識、聞知、見知，一無所爲。又見格物二語爲《大學》首言，不可置，乃以格去物欲即物格，全此虛靈即知至。凡《中庸》「爲物不貳」，「生物不測」，「體物不遺」，「物有終始」，「不誠無物」，皆不相蒙，悉以外物名之。不俟工夫階級，謂

萬物盡屏，心知炯然，既得一，萬事畢，意自誠，心自正，身自修，家自齊，國自治，天下自平。揆其實，乃率意即誠，任心即正，從身即修，家國天下由我操縱，即齊治平，即不齊治平，亦不必問。于虛靈中，爲物欲潛滋暗長，恣肆妄行，皆直任爲道，不必潛修禁止。一禁止即遏抑，遏抑即外求。以此立門户，聚朋徒，標之不過二語，曰「心知即道，口講即學」止矣。《大學定本古本石經三序》。

《易》言「窮理」，分析乎理之謂。《大學》致心之知者，在格萬物萬理，本於一物一理者，意正相同。故舉以爲釋，未嘗謂隨萬物而一一窮之。徧觀傳注，未有此語。新學惟取人心血氣中虛靈知覺者爲立大，爲養端倪，爲體認天理。黠者又取善知識之説，合諸《大學》「致知」、孟子「良知」二語爲言，其功即反。日攝神至心即知至，亦即格物，不必別言致、言格。乃以《大學》言格物不可背，不得已或指爲格欲，爲正事，爲至物。格知物有本末之物，或以明知意心身家國天下之物，或以格不生不滅之物。又以先王禮樂名物典章法度爲非作聖之功，增雜霸藩籬，訓詁記誦聞見皆致格中事，一切指以爲名、爲博、爲侈靡，而文致之，支吾籠罩，轉換儱侗，難以測識。自來不師先王，非孔子，一見于秦，再見於今。《大學四體文集註序》。❶

古今贊先師孔子者，曰「述作集群聖，事功冠百王」，乃以道德之盛與聖王同，而述作事功異爾。述作事功者，由聖王既遠，道脈日微，權術初熾，虛無將起，人方迷惑，是故啓迪斯人以有知。又以人不能皆知，

❶「大學」，原作「太學」，據賈本、莫本改。

則有可使由不可使知，生知、學知，困而學、困而不學，中人上下可語不可語之教。當其初心，詎不欲謂人皆有知？ 知本自良，何分於可不可、上次下之等哉？ 惟道原於天命之謂性，性則與形俱形，形而有上下。形者，氣質之謂；上者，道之謂，一理是也。以其不可見，故謂之上，惟上故難知。下者，器之謂，日用萬殊是也，即一理之所散著也。以其可見，故謂之下，惟下故易由。合上下言，皆心之德，故曰「道亦器，器亦道」。是故生知者，氣質清粹，天性湛然，默識此道，謂之上智。中人以上，氣質美者，於性明，可以語上，以上使知，❶即知之。中人以下，氣質次者，于性蔽，不可以語上，以下使之，即由之。以上下言，知者道，由者器。以道亦器，器亦道言，則知者固道，由者亦道。如由之中，有學有困，而學則蔽徹明開，幾駸語上，是即下學而上達者。惟終身由不學，故不知，民斯下之。下之將所由者，盡悖而去之，民斯愚之，故曰「惟上知與下愚不移」。至下愚，而其初命於天者仍在，所謂「不以聖豐，不以愚嗇」，故曰「性相近，習相遠」，斯爲孔門立教之法。後世誦習服行，可自識乎！ 權術虛無者不經，奚能迷惑？ 特周衰，世教微，儒行壞，秦自暴棄。漢武表章六經，儒行以顯。唐、宋間，嘗有嗣興，顧崇信不純，權術虛無雜用，而虛無特著。凡事佛、老者，爲虛無；事孔子者，爲儒，若鼎立者，然未始混淆强同。亦首孔子，次佛、老，未始凌駕獨宗。師孔子者，自稱吾儒；宗佛、老者，自稱吾玄、吾釋，未始援假遮飾爲名。斯皆昭然易見者，

❶「知」，賈本、莫本作「之」。

特莫有能闢正之，所以道藝不一，治亦不古。我國家宗師孔子，顯行其道，於今自耆舊宿儒，至佔僤小子，皆識取法，而排斥二氏。即未可謂人人有知，而由其教法，皆能端存主，謹操履，重博雅，達於居處應酬，謨爲經濟，動中矩矱，世道人才爲美。數十年來，忽有爲心學者，於佛氏嘗即心而見其血氣凝定，虛靈生慧，洞徹無際者，名之曰善知識，自稱上乘，遂據之爲孔門所語上，而蔑視下學之教爲外求。又得孟子「良知」兩字偶同，遂立爲語柄以論學，終日言之，不外乎「人各有知，知本自良」數言。又以心即理，而不交於事物，專在於腔子之內，一斂耳目聚精神於此，即謂之致。一涉於理，交於事物，謂屬於見聞，而非本來之良，即謂之不致知者。❶孔門所謂知也，今以佛氏之說，混淆強同，又淩駕獨高，援假遮飾以爲名，其實非孔門所謂知。非孔門所謂知，則不可語知，是以其自學也，自謂有知，而實不可語知。其始亦依傍早歲所由教法，窮經讀書問學，有所聞見，不致差忒，終以不知而作，任權尚術，茫不可測。其立教也，亦欲人自謂有知，不必窮經讀書問學，假聞見以遮迷其良，則是舉世皆上達而無下學，民皆可使知而無復有使由者。是爲陽宗孔子，實與之悖，而陰用佛、老，襲以權術，實與之一。自孔子而來，今始創見，令後之學者難以分辨，終莫能自拔。求孔門而入，而竟喜其說之易簡，不事工夫階級，一蹴至聖之徑，或相率以從也。及斯時，其辭益新，其根益固，孰能與之辨者？惟賴孔門所指上達心法，至今存知之者雖鮮，而

❶「不」下，賈本、莫本有「知」字。

實有可使知者在；下學教法，布之經書，由之者曰衆，而實有從由可得於知者在，昭然如日中天。彼其説，譬則陰靄在太虚，不能不聚，亦不容不散。後聖後賢有作，以此指授倡明，反正之，殆無難者，故曰「述作事功異耳」。或曰：「下學教法，《魯論》傳之。」朱子亦曰：「下學可以言傳，其語上者未可言傳。」然則孰爲語之可傳歟？竊觀「天何言」、「子罕言命」、「夫子言性與天道」，即語之；顔子「不違」，曾子「唯」，即傳之。《易》亦曰：「神而明之，存乎人，默而成之，不言而信，存乎德行。」《中庸》：「待人後行，苟不至德，至道不凝。」而程子曰：「惟敬而無失最盡。」朱子亦曰：「上達必由心悟。」今欲語上得傳，不於人，於德行；德行不於敬，於心悟。若顔、曾，既竭精察，况潛守約求，至氣質清粹、天性湛然之域，惟就一蹴。至聖之爲言，要其究竟，渺然於語上可傳者不相蒙，適以罔世而已。又曰：「孔門所謂知，與今世言學，自謂有知出於佛氏者，其異何在？」蓋孔門未嘗以知爲道，以知爲道惟佛氏。觀孔子曰「知之」，曰「知道」、「知德」、「知止」、「知天」，孟子曰「知愛」、「知敬」，凡言知，即指心；凡言知、言道、言德、言止、言天、言愛敬，即指理。是故知者知此道，道即理。孟子曰覺，後儒曰悟，亦覺悟此道。析言之，知即《大學》之謂「致知」，覺悟者，豁然貫通，即《大學》之謂「物格」。合言之，知覺悟乃明此道，而相因之名，其實一也。故曰孔門未嘗以知爲道，乃佛氏即心而見其血氣凝定，虚靈生慧，洞徹無際者。析言之，虚靈之謂知，生慧之謂覺，洞徹無際之謂悟；合言之，知覺悟者，乃斂耳目、聚精神間，所見腔子内一段瑩然光景之

名，其實亦一也。觀其以是即理，而不交於事物，故曰以知爲道惟佛氏。孟子曰：「告子未嘗知義，以其外之。」竊亦曰：「今之學者未嘗知道，以其外之。」蓋以知覺悟爲腔子內一段光景，即以爲是，不復若程子所云「尋向上去以求乎道」，是爲外之。夫既外之，故曰終於不知。況孟子言良者，自然之謂，以其不待思慮，而自然知愛敬仁義之道也。佛氏言善者，神通自在，不可思議，無上至妙之謂，以其知爲神通自在、不可思議、無上至妙之道也。今不以良爲自然，而以爲神通，又獨挈良知遺良能，則外行。夫知既與孔、孟言良者異，又外行，則行亦異。知行並異，是別爲一端，則又不肯以別爲一端自居，而曰知行合一。近日儒者嘗謂孔門以其所知而爲知，知不可驗而行可驗，故觀論人品者，驗其所行而得其所知，此謂知行本一，奚必合之一哉？凡物惟二乃合，今以本一者而曰合，是欲一之而反二之也。又諱言佛，嘗闢乎佛，闢之惟以其外人倫，不耕食，自私自利爲言。此在釋氏，誠爲外跡，與其在人倫者小異，而其所論道者大同。今獨據其大同，而故闢其小異，安可因其小而信其大哉？即佛氏者聞之，亦惟以其呵佛罵祖故智，反不之校耳。顧此猶前時爲然，今則不惟不諱不闢，且直以佛氏之說爲孔子之說，又以佛在孔子之上，倡言自恣，棄行不顧。其人在孔門，必揮而斥之。乃其傳聞者，不察其真，遂以爲真聖學。近日思傳理學者，亦以一二爲是。說者列而進之，與先儒並，令天下後世謂當世理學其人若此，深可懼也。或曰，茲言出，而天下知之鮮，罪之衆。余惟爲孔門守斯道，即弗知之，衆

罪之，弗敢辭矣。《孔子像碑》。

晦菴先生自贊曰：「從容禮法，沉潛仁義。」此其躬行之實。乃於孔門所删述六經，程子所表章四書，傳註之，成周六典，官制議之。我聖祖重其道，崇其教，首以訓士建官，至今道德一而風俗同，内外維而紀綱正，此其講明之蹟。先生少嘗讀佛、老，及遊延平先生門，始棄舊習。又懼天下後世陷溺之也，乃本程子「佛、老之害甚于楊、墨，彌近理而大亂真，差謬閒毫釐千里」，所差謬者，石潭汪子、整菴羅子所指心性之辨是也。心性者，儒、佛、老皆言之，皆並傳，其中儒、佛混同爲一者，儒而釋、老爲言者，皆易辨，惟佛而儒之爲難，先生首以思、孟，宋儒周、程、張、邵所闡明詳發之，其大旨以虛靈知覺之謂心者，主于形而囿于形，我所有也。天命之性者，太極一本，萬物一原，敬軒薛子謂「天下公共之理」，汪子謂「天也理也，天下之公共者」是也。氣質之性者，二氣五行，剛柔萬殊，汪子謂「梏于形體，乃有我之私者」是也。性具於心，心生於形，形之謂氣質，而亦謂之性者，謂其有則俱有，非二言之。惟變化其有我之私，至公而無我，天性復初，氣質不累，乃性曰天性，而不復以氣質並言也，此謂之儒宗。佛自達摩單傳，直指人心，見性成佛，此即禪宗。似儒非儒，故闡之曰「佛家從頭都不識」，則不識性所從出之天，即謂之命。曰「只認知覺便做性」，則不識心所具之理，即謂之性。又曰「但認爲己有」，則不認以天理爲天下之公共者言性，以有我之私者言氣質，是爲無所蔽。以心無理又無蔽，不得不以理爲障，障一去，而方寸中空空蕩蕩，若無星之

秤，無界之尺，事至不能決，❶不得不以事爲障。以理爲障，故不言窮理；以事爲障，故不言敬事。而惟此虛靈知覺，在腔子內者，炯然灑然，無念無着，其工夫則止觀空悟爲一，一悟便是，即爲了當。自此隨意見所起，不分真妄，皆本來面目。執爲欛柄，直竪而往，操縱作用，無不自由，上天下地，惟我獨尊，其效驗以既悟必證，必得人傳繼，始爲大悟。乃急於說法普度，機鋒應對，凡來參者，若薛子所云：「不問賢愚善惡，只順己者便是，無我無人。」其說簡徑直捷，新奇玄妙，身不自修，又不俟循序，不待防檢。其勢較易於聖學，其利本於養生，以故豪傑之負聰明才辨者，於此既能聞道，又能養生，孰不動乎？舊所傳習，攙而入乎此者，先生素愛之於心。故並其時，有謂心即理者，直辯其非，曰「心粗」，曰「不識有氣質之性」，豈不以其品優識賢而必深文之哉？蓋傳而釋之，其端初開，不容不言爲之防。故其論學，聖人盡性，學者復性。性之復在變化氣質，而變化之方，則以程子發明孔門「下學而上達」，教人成法，而曰「涵養須用敬，進學則在致知」者，申之曰：「主敬以立其本，窮理以致其知，本立而知益明，知進而本益固。」自此辨明教立，學者所得明，固於禪不染，亦皆能言以闢之，於是儒而禪者絀。宋末僞學重禁，學者相與信從，講之不輟，忠義輩出。元人事佛，魯齋許子以此用□□□，世教賴之不墮。我聖祖以經書傳註，又集諸儒大全列學宮，時有文臣進解佛經，亦祇以佛釋佛，不許以儒文。是以至今明經修行，議事謀政，皆從此出。此其崇正

❶「決」，賈本、莫本作「揆」。

闢邪之功，並於孔子作《春秋》，孟子闢楊、墨。即門人後記録有異，亦當删煩存實，舍短集長，以永其功，俾勿爲釋氏者攙入爲害。何近歲有嘗讀其書，既因養生契禪，恍見此心知覺之妙，遂自稱悟，揭之爲良，曰：「道在此，不在行，即爲己心，六經不在載籍，妙道自己而發，先聖先儒弗及，傳註皆差。」因取精一、博約、一貫、忠恕、格致、克復、中和、盡心、知性、知天諸訓，一認爲己所有，知覺之中不辨，欲以易天下。見其惟傳註是從，不詆之則己説不伸，乃詆所闡教法爲末務，主敬爲綴，格物窮理爲支離，爲義外，爲俗學，鄙傳註爲訓詁章句，非讀書爲遠人爲道。竊揆孔門下學事，上達理，理本事末，學此事，達此理，還却以此理處此事，是爲本末一原，何嘗末？其論主敬，所以存此心；格物，所以明此心。存明皆心也，何嘗綴？支離義外者，直以義爲在外，今指性即理，窮而至於義之精，精斯一，一斯貫矣，何嘗外？俗學者，詞章家記誦、補綴、科試、覆射者，可言矣，即嘗以攷《小學》，訓行周至，安可以尚行不尚言、由博反約者例言？何嘗俗？經書藉漢、唐、宋間訓詁以傳，特或鑿，或淆，或虚無，又章分註解，不斷不屬，非其章句傳註，其文理脉絡何由貫通乎？何嘗鄙？孔門以讀書爲學，玩《易》誦《詩》，讀《書》學《禮》，博文游藝，皆是也。然取以明理，理明止矣，是亦不遠人以爲道也，何嘗非？即是見詆之者，非在詆者所據以爲道，乃先生契聖而盡亦來者，又其所預期至此而嚴爲之防者。後人不知其防，反信其詆，靡然而從。亦自童習間傳註言心言性命，及求其所以爲心爲性命弗知，是以偶聞一悟性命之説，遂謂

性與天道，聖門且不可得聞，茲於須臾靜坐，一閉眉目，息精神，屏思慮間，直窺堯、舜、孔子之前。人孰無堯、舜、孔子之志？而驟得之，將有快其直捷簡徑，庸知其從達磨窠臼間來哉？適其事誦讀者，方厭記誦、補綴、覆射爲煩；事踐履者，方苦克治、涵養爲難；忽言易簡者，乘其厭苦之虛而入者爲主，縱有善語，不繹不從。方且自崇自是，孳孳以講爲學，自講外，修德、徙義、改過，皆置不言，即非德義有過，亦謂吾心不動。此涉於迹者，可勿較。至底咎矣，又以佛氏缺陷世界、未嘗員滿爲之辭，凡於所講之者稱賢，不講之者稱否云。前一人倡，后人而復后人，影附聲和，堅不可破，猶以張無垢改頭換面說，向儒家舊步，摘取經書中一二語，立爲新名，作爲話頭，自稱心傳之秘。藉以儒言，以本心是聖，反觀內照，全此員神，不必修爲。而藉言於默識自得，無欲主靜者，實修性禪宗，以精神爲聖，攝息歸根，根本先立，生生不已。而藉言於收放、存良、持志、立命者，實修命玄宗，以身是本，修是學，合釋之觀心、玄之踵息一之，爲真我真修。而藉言于《大學》綱領修身爲本者，實性命雙修，宗中聖□□□□□□□□□□□□□□□□此，而其間彼此前後，各自求勝，揣度擬議，將謂合併，而竟不合不併，其流之害，及於傳註。後學喜其新說，附會己意，以爲講牋，爲文義，見之有素，好之者嘉其同，不好者取其異，未嘗正之。今併以經書原文，各據胸臆立解，不宗本旨，其漸不至於背經棄傳、絕蔑聖言不止。及此際，猶藉先生辨析於今，實防衛於前，俾我聖朝教令課條者申飭于今，乃不淪於極弊者矣。然天運一否一泰，其道

晦一明，如環之循。薛子亦曰：「程、朱大有功於萬世。」又曰：「後人於朱子之書之意，不能徧觀盡識，或輒逞己見，妄有疵議，或勦拾成説，寓以新名，衒新奇而掠著述之功，多見其不知量也。」兹欲絶其弊，惟躬行講明，俾天下後世曉然知其功不可背，其講學修德、徙義改過並進，勿專以講爲學，又勿爲逞己見寓新名者所摇惑，庶乎斯道明，世運泰矣。竊意今當必有其人。噫！微斯人，吾誰與從！《朱晦翁碑》。

來教以「天命之性，爲虛靈不昧，譬則日月之貞明。氣質因依假借，迷復不常，譬則浮雲之聚散。雲聚而日月昏，雲散而日月炳，於日月貞明之體未始有所損益」者。竊以天氣地質具而後生人，固聖愚賢不肖所同稟，特其中有清濁淳漓之異耳。所貴學者澄濁求清，去漓還淳，乃所謂變化之功爾。孟子形色天性，惟聖人踐形，厥旨深矣。苟以氣質爲浮雲，則是謂其祗有濁漓，而不謂其有清淳。然則生知安行之聖，學知利行之賢，其有外於此天地氣質而生，而人性上有二物矣。抑別有一種氣質，而非吾之所謂氣質者？又不然，是天命自天命，氣質自氣質，而道之形上形下截然可分爲二。至於指天命之性爲性靈不昧，此近世諸儒同以爲然，似同於佛氏「昭昭靈靈見上乘」之説，與聖門所指性與天道，《中庸》以來性命，皆殊塗異能，非愚生所知。《與呂巾石》。

今時所稱鉅公聞人者，談學術以立解頓釋，談文藝則飾章藻句，門户特立，途徑肆開，崇居臯席，廣延游道，名流爭集幟下，而海内亦重之爲通達，爲弘大。而視夫履孝弟，抱廉節，慎交承，端舉動，若孟子所謂

守先王之道者，出則宣忠猷，有仁澤，敦儉樸，覈功效，若周子所謂處事精詳，務名道理者，皆以一節視之，且鄙之以爲迂闊，爲襲，爲不達。以此爲言，即以此爲行可知。是以當此時，文飾勝寂，藻繁鮮實，吏行鮮治者，由此也。《與陳心谷》。

今學者只以講便爲學，以學便爲道，以道便爲心，故曰心學。今言格物者，以心即知，以知即物，一斂視却聽，便爲心正，心正便爲知致，知致便爲物格，物格便爲道爲學。其辭儱侗不分，空寂難辨，遂使聖門曰心、曰道、曰學、曰正心致知格物，捏爲一團。其流之弊，令人空寂枯槁，衹成一個頑然之物。謹覩來諭，謂「統會斯道者心，以心體道，斯善學者」，又謂「知非空知，必有一事，事即是物，知中有物，物見于知，雖有知物二字之名，實爲一齊俱到之妙」，可謂辨析至精。《與舒繼峰》。

文定王順渠先生道[1]

王道，字純甫，號順渠，山東之武城人。正德辛未進士，選庶吉士。山東盜起，欲奉祖母避地江南，疏改應天教授，召爲吏部主事，歷考功文選郎中。大學士方獻夫薦其學行淳正，可任宮僚，擢春坊左諭德，引疾辭歸。嘉靖十二年，起南京祭酒，明年回籍。二十五年，起南太常寺卿，尋陞南户部右侍郎，改禮部，掌國子監事，又改吏部而卒。贈禮部尚書，謚文定。

先生所論理氣心性，無不諦當。又論人物之別，皆不錮於先儒之成說，其識見之

[1]「文定王順渠先生道」一篇原無，據賈本補。

高明可知。但以孟子執情爲性，不足以服諸子。孟子指出惻隱、羞惡、辭讓、是非，是即性也。舍情何從見性？情與性不可離，猶理氣之合一也。情者，一氣之流行也，流行而必惻隱、羞惡、辭讓、是非之善，無殘忍刻薄之夾帶，是性也。故《易》曰「利貞」者，性情也。先生言情之善，原從性之善而來，但情之善可遷，而性之善不可遷，不知情之遷，遷於外物耳。當其無物之時而發之，何嘗不仍是惻隱羞惡辭讓是非之心乎？其不遷也明矣。今必欲於四端之前，求其不可知不容說者以爲性，無乃復錮於成説乎？先生初學於陽明，陽明以心學語之，故先生從事心體，遠有端緒。其後因衆説之淆亂，遂疑而不信。所疑者，大端有二，謂「致知之説，局於方寸，學問思辨之功，一切棄却」。夫陽明之所以致知者，由學問思辨以致之，其萬死一生，皆學問思辨也。先生既知心體之大，而以事心者爲局心，其亦自相矛盾乎？謂「良知是情之動，於本然之體，已落第二義」。夫陽明之所謂良知，不曰未發之中乎？以念頭起處，辨其善惡者，此在門弟子之失，而以加之陽明，不受也。先生又從學甘泉，其學亦非師門之旨，今姑附於甘泉之下。

順渠先生文録❶

或問道。曰：「一陰一陽之謂道。」「理氣之别何居？」曰：「奚别之有哉？盈天地間，本一氣而已矣。方其混淪而未判也，名之曰太極，迨夫醞釀既久，升降始分，動

❶「順渠先生文録」一篇原無，據賈本補。

而發用者，謂之陽；靜而收斂者，謂之陰。流行往來而不已，即謂之道；因道之脈絡分明而不紊也，則謂之理。數者名雖不同，本一氣而已矣。」《天道說》。

「理氣不雜不離之說非歟？」曰：「非也。黑白相入曰雜，彼己相判曰離，二也。氣之脈絡分明而不紊者曰理，其爲物不二也。雜與離，不可得而言矣。」同上。

「人物之生，孰形之？」曰：「氣爲之形。」「孰性之？」曰：「氣爲之性。」曰：「氣爲之性也，理何居耶？」曰：「理即氣也，而以爲有二乎哉？天地之氣，一陰一陽而已。陰陽之形而上者，謂之道，而人物受之以正其性。陰陽之形而下者，謂之器，而人物分之以範其形。道不離於器，而性即具於形，本一氣而已矣，豈外此更有所謂理，而與氣爲偶者耶？」「然則人物之別何如？」曰：「陰陽也者，運而造化者也。運則不齊，不齊則通塞偏正生焉，通而正者造人，塞而偏者造物。」「人性皆善，而有知愚賢不肖之不同，何也？」曰：「天地之氣，絪緼停滀，流行推盪，大而一世之否泰，小而一歲之災祥，上而日月之薄蝕，下而山川之崩竭，皆生於運之不齊也。況人於天地間，以有涯之形，囿有涯之氣，而其資生資始之時，或適感天地偏陰偏陽，與夫陰陽之乖戾者。則其既生之後，通者有時而或塞，正者有時而或偏，偏有輕重，塞有厚薄，而知愚賢不肖之等分矣。」《性說》。

自南宋崇尚道學之後，其學未嘗不行於上也，而卒不能收善治之效。未嘗不傳於下也，而卒不見成命世之才。由今觀之，想望慶曆、嘉祐之盛，韓、范、富、歐之風，邈乎不可覿矣，況等而上之乎？《道學》。

性善之善，不與惡對，與惡對者，情之善也。孟子執情以爲性，故雖竭力道性善，終不足以服諸子之口。子由闢之是矣，但欠源頭一句分明耳。蓋情之善，原從性之善而來，但情之善可遷，而性之善不可遷；情之善有對，而性之善無對。今概以爲無是無非，是以惡爲亦出於性矣，殊欠分曉。《性善之說》。

爲仁之本，是仁之本也。孟子以事親從兄，爲仁義之實，意正如此。本者，根也，實亦根也。《孝弟爲仁之本》。

朱子論性，千言萬語，只是一意，大抵謂人與物所稟之理一般。但人之氣清，能推；而物之氣濁，不能推耳。敢以一言難之，麟鳳龜龍謂之四靈，其氣之清明，視世之常人何如？然常人於四端五典，雖不能全，而亦不至盡廢。四物雖靈，曷嘗見有彷彿於人者哉？就此處觀之，可見人與物之情合下不同矣。故孟子闢告子以牛犬之性與人不同，正與此處看得明白耳。《性學》。

聖人所示學問思辨之功，皆從發明此心，以恢復其廣大高明之本體，所謂如切如磋也。而世儒乃欲以此窮盡天下之理，不知理者，吾心之準則，孟子所謂權度，心爲甚者此也。心體苟明，則權度精切，而天下之長短輕重應之而有餘矣，豈待求之於外哉？《爲學》。

所謂物者，指外物而言，即《樂記》「感於物而動，性之欲也」。所謂格者，以扞禦爲義，主溫公之說。《格物》。

「孟子後，千載無真儒」，宋儒有是言，余每讀之戚然。姑就漢一代言之：董、賈兼文學政事之科，蕭、曹、丙、魏，皆有政事之才，遠在季路、冉有之上，而丙又入德行

而不優。至於孔明，則兼四科而有之矣。黄叔度不言而化，如愚之流輩也。管幼安龍德而隱，居於遼東，一年成邑。陳太丘、荀令君、郭有道、徐孺子皆德行科人，冉、閔之次也。其諸表表，難以悉數。三國人才尤盛，至晉及唐，代不乏人。今一舉而空之曰「無真儒」，嗚呼！悠悠千載，向誰晤語！《批林國輔講餘答問》。

宋自慶曆以前，英賢彙出，當時治體，風俗人才，皆淳龐渾厚。於時程、朱未生也，亦曷嘗如長夜，直待程、朱出而後明哉？

孟子曰：「聖人先得我心之同然者，謂理也，義也。」是義理皆在於心矣。皆在於心而有二名，體用之謂也。今曰在物爲理，處物爲義，則是用由內出，而體全在外具矣。不知體既在外，用何自出哉？謂之義外之見也亦宜。二條同上。

天理平鋪於人情物理之間，舜之所以爲聖，不過明於庶物，察於人倫而已。所貴乎學問之功，正要在日用應酬人物處，觀其會通，動中肯綮，如庖丁解牛，洞無凝滯，然後爲德。少有扞格齟齬，即是學力未至，便當反己研求。務要推勘到底，使在我者無毫髮之不盡，而後委外之通塞於所遇焉。《答魏莊渠》。

陽明先生致知之說，大略與孟子察識擴充四端之意相似而實不同。孟子見得道理平實廣大，如論愛牛，便到制民常產；論好色、好勇、好貨，便到古公、公劉、文、武之事。句句都是事實，所以以氣象寬裕，意味深長。陽明先生所見，固存省之一法，然便欲執此以盡，蓋爲學工夫，《大易》所謂學問辨，《中庸》所謂學問思辨，《論語》所謂博文約禮、好古敏求、學《詩》學禮，一切棄却，而

曰「爲學之道，耑求之心而已」，是幾於執一而廢百矣。《答朱守中》。

若論道之本體，天大無外，心大亦無外，天地之用，皆我之用，渾然一理，何所分別？吾心體會盡天下之理，亦只是全復吾心之所固有而已。故曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」知性知天，却只在盡心焉得之，則心體之大，可想而知矣。今乃欲以方寸之微，念慮之動，局而言之，不幾於不知心乎？不知心而能盡心，不盡心而能知性知天，而曰聖人之學，吾未之信也。同上。

次陽明詠良知❶

若把良知當仲尼，太清却被片雲迷。
良知止是情之動，未動前頭尚屬疑。
獨知還是有知時，莫認獨知即正知。
尋到無知無物處，本來面目却爲誰？
本來面目却爲誰？❷絶四宣尼定自知。學子欲尋絶四處，不先格物更何爲。

孟子良知即四端，乃情之發動處，其以孩提言，正赤子之心，而程子以爲已發而未遠於中者也。陽明指此以爲聖人之本體，落第二義矣。

格，扞格之義，禦之於外也。物，物交物之物，凡外物皆是也。格物，即孔子所謂克己，孟子所謂寡欲，周子所謂無欲也。格物以致知，猶刮垢以磨光也，物格知至，則垢盡而明見矣。

明儒學案卷四十二終

❶「次陽明詠良知」一篇原無，據賈本補。
❷「面」，原作「而」，據上文改。

明儒學案卷四十三目

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

諸儒學案上

諸儒學案者，或無所師承，得之於遺經者；或朋友夾持之力，不令放倒，而又不可系之朋友之下者；或當時有所興起，而後之學者無待者，俱列於此。上卷則國初爲多，宋人規範猶在。中卷則皆驟聞陽明之學而駭之，有此辨難，愈足以發明陽明之學，所謂「他山之石，可以攻玉」也。下卷多同時之人，半歸忠義，所以證明此學也，否則爲僞而已。

[1]「布政」，原作「方伯」，據正文改。

明儒學案卷四十三　諸儒上一

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

文正方正學先生孝孺

方孝孺，字希直，台之寧海人。自幼精敏絶倫，八歲而讀書，十五而學文，輒爲父友所稱。二十遊京師，從學於太史宋濂。濂以爲遊吾門者多矣，未有若方生者也。濂返金華，先生復從之，先後凡六歲，盡傳其學。兩應召命，授漢中教授。蜀獻王聘爲世子師。獻王甚賢之，名其讀書之堂曰正學。建文帝召爲翰林博士，進侍讀學士。帝有疑問，不時宣召，君臣之間同於師友。金川失守，先生斬衰，哭不絶聲。文皇召之不至，使其門人廖鏞往，先生曰：「汝讀幾年書，還不識個是字。」於是繫獄。時當世文章，共推先生爲第一，故姚廣孝嘗囑文皇曰：「孝孺必不降，不可殺之，殺之天下讀書種子絶矣。」文皇既慚德此舉，欲令先生草詔，以塞天下之人心。先生以周公之説窮之。文皇亦降志乞草，先生怒罵不已。磔之聚寶門外，年四十六。坐死者凡八百四十七人。崇禎末，謚文正。

先生直以聖賢自任，一切世俗之事皆不關懷。朋友以文辭相問者，必告之以道，謂文不足爲也。入道之路，莫切於公私義利之辨；念慮之興，當靜以察之。舍此不治，是猶縱盜於家，其餘無可爲力矣。其言周子之主靜，主於仁義中正，則未有不靜，非強制其本心如木石然，而不能應物也。

故聖人未嘗不動。謂聖功始于小學，作《幼儀》二十首。謂化民必自正家始，作《宗儀》九篇。謂王治尚德而緩刑，作《深慮論》十篇。謂道體事而無不在，列《雜誡》以自警。持守之嚴，剛大之氣，與紫陽真相伯仲，固爲有明之學祖也。

先生之學，雖出自景濂氏，然得之家庭者居多。其父克勤，嘗尋討鄉先達授受原委，寢食爲之幾廢者也。故景濂氏出入於二氏，先生以叛道者莫過於二氏，而釋氏尤甚，不憚放言驅斥，一時僧徒俱恨之。庸人之論先生者有二：以先生得君而無救於其亡。夫分封太過，七國之反，漢高祖釀之；成祖之天下，高皇帝授之，一成一敗。成祖之智勇，十倍吳王濞，此不可以成敗而譽咎王室也。況先生未嘗當國，惠宗徒以經史見契耳。又以先生激烈已甚，致十族之酷。夫成祖天性刻薄，先生爲天下屬望，不得其草，則怨毒倒行，何所不至，不關先生之甚不甚也。不觀先生而外，其受禍如先生者，寧皆已甚之所至乎？此但可委之無妄之運數耳。蔡虛齋曰：「如遜志者，蓋千載一人也。天地幸生斯人，而乃不終祐之，使斯人得竟爲人世用，天地果有知乎哉？」痛言及此，使人直有追憾天地之心也。乃知先正固自有定論也。

侯城雜誡

人孰爲重？身爲重。身孰爲大？學爲大。天命之全，天爵之貴，備乎心身，不亦重乎？不學則淪乎物，學則可以守身，可以治民，可以立教，學不亦大乎？學者，聖人所以助乎天也。天設其倫，非學莫能

敦；人有恒紀，非學莫能序。故賢者由學以明，不賢者廢學以昏。大匠成室，材木盈前，程度去取，沛然不亂者，繩墨素定也。君子臨事而不眩，制變而不擾者，非學安能定其心哉？學者，君子之繩墨也。治天下如一室，發於心，見於事，出而不匱，繁而不紊。不學者其猶盲乎？手揣足行，物至而莫之應。

治人之身，不若治其心；使人畏威，不若使人畏義。治身則畏威，治心則畏義。畏義者，於不善不禁而不能爲；畏威者，禁之而不敢爲。不敢與不能，何啻陵谷！

養身莫先於飲食，養心莫要於禮樂。人未嘗一日舍飲食，何獨禮樂而棄之？尊所賤，卑所貴，失莫甚焉。

古之仕者及物，今之仕者適己。及物而仕，樂也；適己而棄民，耻也。與其貴而耻，孰若賤而樂？故君子難仕。

古之治具五：政也，教也，禮也，樂也，刑罰也。今亡其四而存其末，欲治功之逮古，其能乎哉？不復古之道而望古之治，猶陶瓦而望其成鼎也。

三代之化民也，周而神；後世之禁民也，嚴而拙。不知其拙也，而以古爲迂，孰迂也哉？

化於未萌之謂神，止於未爲之謂明，禁於已著之謂察，亂而後制之謂瞽。秦、漢之治，其瞽也與！不師古而瞽之師，孰謂之非瞽？

古禮之亡也，人不知事親之道。今喪禮朝夕奠之儀，其事生之常禮乎？孔子曰：「至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」噫！行者鮮矣。

爲子孫者，欲其慤，不欲其浮；❶欲其循循然，不欲其頜頜然。循循者，善之徒；頜頜者，惡之符。

一年之勞，爲數十年之利；十年之勞，爲數百年之利者，君子爲之。君子之爲利利人，小人之爲利利己。

待人而知者，非自得也；待物而貴者，非至貴也。

不怍於心，合乎天，足乎己，及乎人，而無容心焉，惟君子哉？

君子有四貴：學貴要，慮貴遠，信貴篤，行貴果。

好義如飲食，畏利如蛇虺，居官如居家，愛民如愛身者，其惟貞惠公乎？釋書而爲治，而政無不習也；去位而野處，而色未嘗異也。是以不以才自名，而才者莫能及；不以道自任，而君子推焉。世俗之學，豈足以窺之乎？

學術之微，四蠹害之也。文奸言，摭近事，窺伺時勢，趨便投隙，以貴富爲志，此謂利祿之蠹。耳剽口衒，詭色淫辭，非聖賢而自立，果敢大言以高人，而不顧理之是非，是謂務名之蠹。鉤摭成說，務合上古，毁訾先儒，以爲莫我及也，更爲異義以惑學者，是謂訓詁之蠹。不知道德之旨，雕飾綴緝以爲新奇，鉗齒刺舌以爲簡古，於世無所加益，是謂文辭之蠹。四者交作，而聖人之學亡矣。必也本諸身，見諸政教，可以成物者，其惟聖人之學乎？去聖道而不循，而惟蠹之歸，甚哉其惑也！

爲政有三：曰知體，稽古，審時。缺一焉，非政也。何謂知體？自大臣至胥吏，

❶「浮」，原作「淳」，據賈本、莫本改。

皆有體，違之則爲罔。先王之治法詳矣，不稽其得失而肆行之，則爲野。時相遠也，事相懸也，不審其當而惟古之拘，則爲固。惟豪傑之士，智周乎人情，才達乎事爲，故行而不罔不野不固。

定天下之爭者，其惟井田乎？弭天下之暴者，其惟比閭族黨之法乎？有恒分而知恒道，奚由亂？

貧國有四，而凶荒不與焉。聚斂之臣貴，則國貧；勳戚任子，則國貧；上好征伐，則國貧；賄賂行於下，則國貧。

富國有四，而理財不與焉。政平刑簡也，民樂地闢也，上下相親也，昭儉而尚德也，此富國之本也。

國不患乎無積，而患無政；家不患乎不富，而患無禮。政以節民，民和則親上，而國用足矣。禮以正倫，倫序得則衆志一。家合爲一，而不富者未之有也。

學古而不達當世之事，鄙木之士也；通乎事變而不本於道術，權詐之士也。鄙木者不足用，權詐者不可用，而善悅人，及其失也，木愈於詐。聞以權詐亡國矣，未聞鄙木者之僨事也。故君子尚朴而不尚華，與其詐也寧木。

仕之道三：誠以相君，正以持身，仁以恤民，而不以利祿撓乎中。一存乎利祿，則凡所爲者，皆徇乎人。徇人者失其天，失天而得人，愈貴而猶賤也。

柔仁者有後，剛暴者難繼。仁者，陽之屬，天之道也，生之類也。暴者，陰之屬，地之道也，殺之類也。好生者祥，好殺者殃，天行也。

爲家以正倫理、別內外爲本，以尊祖睦族爲先，以勉學修身爲教，以樹藝畜牧爲

常。守以節儉，行以慈讓，足已而濟人，習禮而畏法，亦可以寡過矣。

禮本於人情以制人情，泥則拘，越則肆，折衷焉斯可已。古之庶人，祭不及祖，漢以下及三世，非越也，人情所不能已也。古過於薄，今過於厚，則從於厚；今過於薄，不若古之美，則惟古是從。禮近於厚，雖非古猶古也。

三年之喪，自中出者也，非强乎人也。因其心之不安莞簟也，故枕由寢苫；因其心之不甘于肥厚也，故啜粟飲水；因其心之不忍於佚樂也，故居外次不聞樂。豈制於禮而不爲哉？情之不能止也。今世之能喪者寡矣，飲食居處如平時，談笑容服無所更變，古之戮民與！欲正天下之俗，非始諸此，夫安始？

君子事親以誠，緣情以禮，知其無益而僞爲之，非誠也。惑異教而冀冥福者，非僞乎？聖賢所不言，而不合乎道者，非禮也。化乎異端而奉其教者，豈禮也哉？事不由禮者，夷也。夷者夷之死不祔乎祖。❶

孝子之愛親，無所不至也。生欲其壽，凡可以養生者，皆盡心焉；死欲其傳，凡可以昭揚後世者，復不敢忽焉。養有不及，謂之死其親；没而不傳道，謂之物其親。斯二者罪也，物之尤罪也。是以孝子修德修行，以令聞加乎祖考；守職立功，以顯號遺乎祖考。稱其善，屬諸人而薦譽之，俾久而不忘，遠而有光。今之人不然，豐於無用之費，而嗇於顯親之禮，以安自誑，而不以學自勉，不孝莫大焉。

國之本，臣是也。家之本，子孫是也。

❶ 此上三「夷」字原爲墨丁，據莫本補。

忠信禮讓根於性，化於習，欲其子孫之善而不知教，自棄其家也。

士不可以不知命，人之所志無窮，而所得有涯者，命也。使智而可得富貴，則孔、孟南面矣；使德而可以致福遠禍，則羑里、匡人之厄無從至矣；使君子必爲人所尊，則賢者無不遇矣。命不與人謀也久矣，安之，故常有餘；違之，故常不足。

處俗而不忤者，其和乎？其弊也流而無立。持身而不撓者，其介乎？其弊也厲而多過。介以植其內，和以應乎外，斯庶矣乎！

非義之利腊毒，可喜之事藏悔，易悅之人難近，萬全之舉多怨。君子知其然，功苟可成，不沮於怨也。人果不可近，不受其悅也。事之適意，必思其艱；利之可取，先慮其患。故名立而身完也。

儒者之學，其至聖人也，其用王道也。周公没而其用不行，世主視儒也，藝之而已矣。嗚呼！孰謂文、武、周公而不若商君乎？

人或可以不食也，而不可以不學也。不食則死，死則已；不學而生，則入於禽獸而不知也。與其禽獸也，寧死。

尚鬼之國多病，好利之國多貧。禍不可避也，利不可求也。有心於避禍者，禍之所趨；嗜利無厭者，害必從之。故君子信道而安命。

人之不幸，莫過於自足。恒若不足，故足；自以爲足，故不足。甕盎易盈，以其狹而拒也；江海之深，以其虛而受也。虛己者，進德之基。

政之弊也，使天下尚法；學之弊也，使學者尚文。國無善政，世無聖賢，二者害之

也，何尤乎人？

愛其子而不教，猶爲不愛也；教而不以善，猶爲不教也；有善言而不能行，雖善無益也。故語人以善者非難，聞善而不懈者爲難。

金玉犀貝，非產於一國，而聚於一家者，以好而集也。人誠好善，善出於天下，皆將爲吾用，奚必盡出於己哉！智而自用，不若聞善而服之懿也；才而自爲，不若任賢之速也。

瓊山趙考古先生謙

趙謙，字撝謙，初名古則，餘姚人也。秦王廷美之後，降爲農家。就外傅於崇山寺，達日忘寐。年十七八，東遊，受業天台鄭四表之門。四表學於張以忠，以忠學於王伯武。伯武，胡雲峰之高第弟子也。洪武十二年，徵修《正韻》，已別用爲中都國子典簿。然以其說授之門人宋燧者，多採入於《正韻》。

在中都，又以同官不合而罷歸。築考古臺，讀書其上。謂六經子史，歷代闡發有人，惟音韻之學，世久不明，乃著《聲音文字通》一百卷、《六書本義》十二卷。二十二年，召爲瓊山教諭。瓊海之人皆知向化，稱爲海南夫子。二十八年十一月一日，卒於廣城，年四十五。

先生清苦自立，雖盛暑祁寒，躡蹻走百餘里，往來問學。嘗雪夜，與門人柴廣敬劇談，既乏酒飲，又無火炙，映雪危坐，以爲清供。其著述甚多，而爲學之要則在《造化經綸》一圖，謂其門人王仲迪曰：「寡欲以養其心，觀止以明其理，調息以養其氣，讀書

以驗其誠，聖賢之域不難到。」又讀武王《戒書》，而惕然有感，以往古之聖猶儆戒若是之至，後世眇末小子，其敢事事不求之心哉！既以古篆隨物而書，又銘其所用器物之未有銘者，以見道之無乎不在也。其時方希直氏亦補註《戒書》，以爲其言之善者，與《詩》、《書》要義何以異焉。蓋從來學聖之的，以主敬爲第一義，先生固與希直善，其講之必有素矣。廬陵解縉嘗銘先生之墓，謂其力學主敬，信不誣也。今《大紳文集》既失此文，而先生著述亦多散逸。萬曆間，焦弱侯所表章者，僅先生字學之書。某幸得此於其後人，故載之於右。

造化經綸圖

周子曰「無極而太極，太極動而生陽」，乾道成矣。「靜而生陰」，坤道成矣。「陽變陰合，五行順布，四時行焉」，皆自然之天也。邵子「心爲太極」，蓋造化之一氣，即聖人之一心。造化之氣，本於發生，而聖人之心，亦將以濟世矣。故不免由靜以之動，自無而入有，使萬物得以遂其身，安其業。然人不見其迹者，以造化之氣與聖人之心，雖動而不離靜，雖有而不舍無，彼萬物與萬民，齊見役説戰勞於其間而不自覺。故曰「帝出乎震，成乎艮」。帝者，豈非造道之氣與聖人之心乎？夫三聖巍巍，繼天立極，相與傳授，獨辨此心。欲學聖賢者，舍此心將何所用力哉？蓋人有情有性，而心則統性情者也。性者，仁義禮智是也；情者，喜怒哀樂是也。心得其養，則以性御情，而五常百行由此而正；心失其養，則以情蕩性，而五常百行由此而隳。此心之所主，顧不

重乎？學者誠能時時省察，念念不忘，而使道心常爲之主，人心每聽命焉，則寂然不動之時，當與造化同其體，及感而遂通，自然與造化同其用，❶斯其所以爲三極之道。三極者，三才各一太極也。洪武甲戌秋七月既望，餘姚趙謙謹識。

仁　愛理。得之於天，具之於心。元。

孝　存則承顔養志，愛敬不忘；没則慎終追遠，繼志述事。慎行其身，不敢以遺體行。殆將爲善，思貽父母令名，必果；將爲不善，思貽父母羞辱，必不果。

公　老老幼幼，舉斯加彼，物我不分，窮達一視。克伐怨欲不行，意必固我不立。

恕　「己所不欲，勿施於人」。不以所長者病人，不以所能者愧人，不念舊惡。

慈　少者懷之，不獨子其子。

愛　矜孤恤貧，隨力濟物。

寬　納污藏疾，犯而不校。

厚　德必報，怨不讐。故舊不遺，篤序姻親。成人美，掩人過。

不仁

險　設機穽，包禍心，陷人不義，中人凶禍。

忍　害物傷人，幸灾樂禍。

忌　聞人才美而媢疾，見人富貴而熱中。凡以勝己爲不滿者，皆忌也。

刻　督責太苛，自忍中來。掊克無艾，自貪中來。念怨不忘，敗人之善，成人之惡。

薄　喜聞人過，好言人短。忘恩負德，得新棄舊。輕訾毁，好攻訐。

克　多尚人，不遜善。事功欲自己出，議論專好己勝。

躁　不耐激觸，不能容忍。自褊中來。

❶「與」，原作「其」，據賈本、莫本改。

私　立物我，分町畦，凡事只求自利。

褊　氣宇狹隘，不能容物。

暴　任情恣横，挾勢憑陵。

義　宜理。得之於天，具之於心。利。

直　志義不屈不撓，詞色不佞不諛。

弟　敬兄友弟，恭老尚年。

正　任理而行，不爲阿比。安命守分，不肯苟求。凡出處語默，進退屈伸，剛柔寬嚴，好惡取舍，從違避就，貴審其宜而不失。

自反　愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己。

剛　乾健篤實，不爲物撓，富貴貧賤，不淫不移，威武不能屈。

介　確然有守，不爲俗變。

廉　見得思義，分無多求。

勇　見善必爲，知過必改。

不義

貪　貨殖玩物，貪名逐禄，不務自守，動輒有求。

吝　不濟人之財，當予者不予，但有刓忍戀惜之意。不教人以善，所有則隱蔽，惟恐他人知之。

憂　患貧畏禍。昔人謂禍患之來，只有一個處置，若過於憂，是無義無命也。

佞　脅肩諂笑，巧言飾語，擎跪曲拳。凡冀以逢迎投合人意向者，皆是。

欲　耳於聲，目於色，口於味，鼻於臭，四肢於安佚。

懦　柔而無立，隨俗浮沉，自守不堅，屈於威勢。

偏　不求中正，好惡任情。

鄙　計瑣屑，甘猥賤。自吝中來。

悖　執己自是，違衆從欲。

比　不顧是非，徇情黨物。

怨　不安義命，不務反躬，一切歸咎於天人。

禮　恭理。得之於天，具之於心。亨。

敬　正名辨分，敬老崇賢，居處恭，執事敬。內則攝思慮，去知故，凝然主一而無適；外則正衣冠，尊瞻視，儼然莊重而不慢。

謹　不侈然自放，不軒然自得，言不輕發，事不輕舉，不出位而思，不怨天，不尤人，不居下訕上，務隱惡揚善。避嫌疑，審去就，不訐以爲直，不徼以爲知。

讓　辭尊居卑，推多取少，慮以下人，善則稱人。

謙　有若無，實若虛，以能問於不能，以多問於寡。

無禮

驕　挾富貴以自恣，恃才美以爲高，常有欲自表見意，便有伐在其中。常有陵壓人意。便有傲在其中。

侈　大室廬，華衣服，盛車馬，美飲食，麗器用，越制度，不安分。

誕　無而爲有，虛而爲盈，約而爲泰。

粗厲　氣象兀突難親。

簡　接物不委曲，與人無恩義。

敖　簡賢德，侮老成，自處放肆，待物輕率。

智　別理。得之於天，具之於心。貞。

窮理　博覽以致廣大，窮究以盡精微，凡大而天地之理，微而事物之故，明而禮樂之文，幽而鬼神之情狀，近而人物賢否邪正之分，遠而古今興衰治亂之迹，無一不當致知。疑事每質，知之爲知之，不知爲不知。

待人　不逆詐，不億不信，又當先覺，不可受人之欺。見賢思齊，見不賢而內自省，親賢人，遠小人。

知人　識別邪正，愛而知其惡，憎而知其善。

處事　別是非，辨可否，審利害，計始終。❶義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之。

知言　眞僞忠佞，貴於辨察。

知命　貧富貴賤，付於自然。

明　不讀非僻之書，不爲非禮之視。

聰　不受浸潤之譖，樂聞讜直之言。

無智

昏　於事不審是非可否，於人不識誠僞善惡，遠賢人，交小人。

淺　以小小得喪爲利害，以小小毁譽爲榮辱，以小小逆順爲恩怨。

固　拘方泥曲，執滯不通。

陋　安於卑陋，不務廣覽博取以長見識。

滿　器識褊狹，不能自屈，❷矜驕傲世，侮慢才德。

巧　好穿鑿，傲以爲智。

不明　溺於亂色，觀非僻之書，視非禮之物。

不聰　諱聞過，喜諛佞，惡正直。

輕　事不詳審而妄爲，言不詳審而妄發。

浮　不敦篤。

信

存心　眞實無妄。

盡己　言顧行，行顧言。

盡人　循物無違。

極誠❸　爲人謀而忠，與人有終始，體道無虛僞。

不信

---

❶「計」，原無，據賈本、莫本補。

❷「屈」，原作「居」，據莫本改。

❸「極誠」與上之「存心」、「盡己」、「盡人」原無，均據賈本、莫本補。

詐　虛言罔人，匿行炫燿。

欺　食言、僞言、大言，行事不確實，爲人不親切，有失自蓋藏。

矯　心迹不相副，沽徼以求名。

譎　多機關，挾術數，務詭隨，易反覆。

以上諸條原在圖内，❶今書於外，以便觀者。

考古續戒書

有攸爲，罔稽乎得失；有攸行，罔覺乎凶吉。惟爾德之至神，惟爾道之至．。凡民有疑，惟爾質。《蓍銘》。❷

德惟一，動則吉；行靡中，動乃凶。神之敬之，伊泰筮之庸。《蓍格銘》。

馨爾德，容以塞，蕆斯革。《香鼎》。

山爾立，匪岌岌，邇余習。《筆架》。

昏明之異，爾用爾棄，永昭爾之德，予夜無寐。《書燈》。

窅而深，藏乃密，廓有容，隨所出。《書院》。

正其心，艮其背，畏無聞，慎無視，允守茲，哲可企。《室銘》。

大哉聖謨於爾儲，奠之粤之匪他圖。《書厨》。

抒厥衷，善則紀，秉有恒，敬視此。《笏銘》。

安毋忘危，樂毋忘悲。毋曰無知，天監於茲，毋自欺。《榻銘》。

齋爾宿，慎爾獨，毋安爾寢縱爾欲。《枕銘》。

錦爛如，災厥軀，綈疏温，安以存。《衾銘》。

❶「諸條」，原無，據賈本、莫本補。

❷「銘」，原無，據賈本、莫本補。下同。

銘》。

簞食豆羹，莫之與爭，羞珍食玉，其或顛覆。《鼎銘》。

戒爾盈，盈易傾。守爾中，中有容。《水注》。

爾之則，符心德，長短不齊惟所適。《度銘》。

毋苟入，毋苟出，括汝口，時無失。《囊銘》。

待時而動，隨時而靜，動靜惟其時，執執其柄？《扇銘》。

利若鈍，剛而巽，惟所致，曷有困？《錐銘》。

上無諂，下無瀆，慎所與，乃無辱。《名刺》。

諧爾鳴，宣乃情，永協《韶》之成，毋爲鄭之聲。《琴銘》。

温而潤，惟爾德之藴；端而方，惟爾德之臧。虛而質，是以容斯實。《硯匣》。

黑所致，白亦緇，欲有所染其慎之。《墨銘》。

架而敦，質而文，紀厥善，余所遵。《圖書》。

方而式，廉而直，履渠循常契余德。《戒方》。❶

藏厥機，勿妄開，彼其不齊爾乃裁。《書剪》。

不偏倚，惟爾德之宜，正直如矢隨所之。《筆式》。

仰彼則重，俯此則輕，俯仰咸匪經，惟執厥中乃爾程。《權銘》。

或歛或盈罔攸式，掊多益寡爾作極。《量銘》。

安爾衷，蓄爾質，的然於外，寧藏於密。

❶「戒」，賈本、莫本作「界」。

《笥銘》。

坦而夷，無欹無危。習於茲，敬而勿馳。《簡板》。

疑所決，庸而濊，永丹厥心，毋爲紫奪。《硃盒》。

晨而興，謹斯櫛，毋以養望爲爾逸。《櫛銘》。

勿爲所染而自緇，日新又新當自治。《墨池》。

毋苟污，難復去。《點子》。

匪欲其華，匪逞其奢，欲觀古像致厥家。《畫叉》。

彼有所染庸爾革，陂而不瑩庸爾澤。革如澤，如爾之德。《硏贏》。

夫惟靜，動罔不正；夫惟重，無怠無縱。靜兮重兮，敬德日躋。《壓石》。

懸爾形，著厥名，永綱紀，吾聖經。《書籤》。

執斯匕，毋忘秉耒，饘粥於是，以寧余餒。《匕銘》。

操斯柄，亂斯正。《䯤銘》。

纍寸成尺，如彼積德。《巾銘》。

觀爾和豫，範我規矩，趨行揖揚於是度。《佩銘》。

山削爾形，惟亂風是屏，毋蔽厥明。《屏風》。

視彼壺，庶乎屢空；視茲矢，庶乎直躬。心易體正遐不中。《壺矢》。

用則張，舍則藏，用張舍藏，諒比陰陽。《蓋銘》。

毋曰內可闕乎外，毋曰外不見其內，緊內外無二，惟明德之大。《簾銘》。

柔而平，方而正，是藉是凭，以彰我名。《印尃》。

子爾形，燭聖經，學欲緝熙，遵爾高明。《燭檠》。

去茲塵，如垢去身，如惡去心，其日新。《尾拂》。

折旋中矩，處彼得所。《印範》。

齒易刷，心難潔，痛刮礲厲工毋歇。《牙刷》。

太剛則缺，太銳則折，和爾剛銳，以解余結。《觿銘》。

明儒學案卷四十三終

明儒學案卷四十四　諸儒上二

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

學正曹月川先生端

曹端，字正夫，號月川，河南之澠池人。自幼不妄言動，年十七，讀五經皆遍。師事宜陽馬子才、太原彭宗古，遠有端緒。永樂戊子，舉於鄉，明年，登乙榜第一，授山西霍州學正。歷九年，丁憂廬墓。壬寅，起補蒲州。洪熙乙巳考績，兩學諸生皆上章，請復任霍州，上遂許之。❶ 又歷十年，宣德甲寅六月朔之明日，卒於霍州，年五十九。

初，先生得元人謝應芳《辨惑編》，心悦而好之，故於輪迴、禍福、巫覡、風水、時日、世俗通行之説，毅然不爲所動。父敬祖，爲善於鄉，而勤行佛、老之善以爲善。先生朝夕以聖賢崇正闢邪之論諷於左右，父亦感悟樂聞。先生條其人倫日用之事可見之施行者，爲《夜行燭》一書，言人處流俗中，如夜行，視此則燭引之於前矣。里中有齋醮，力不能止，則上書鄉先生，請勿赴。又上書邑令，請毀淫祠。令以屬之先生，毀者百餘，惟存夏禹、雷公二廟。四時祈報，則設社穀壇。邢端修五岳廟，先生言其非禮，同僚肅拜梓潼神，先生以爲諂。僚曰：「斯文宗主也。」先生曰：「梓潼主斯文，孔子更主何事？」門人有赴漢壽亭社會者，先生愍痛以折之。諸生有喪，則命知禮者相之，有欲用浮屠者，先生

❶「上」上，原有「先」字，據賈本、莫本删。

曰：「浮屠之教，拯其父母出於地獄，是不以親爲君子，而爲積惡有罪之小人也。其待親不亦刻薄乎？」其人曰：「舉世皆然，否則訕笑隨之。」先生曰：「一鄉溺於流俗，是不讀書的人。子讀儒書，明儒禮，不以違禮爲非，而以違俗爲非，仍然是不讀書人也。」每有修造，不擇時日。或以太歲土旺爲言，先生明其謬妄，時人從而化之。霍州樵者拾金釵以還其主，人以爲異。樵曰：「第不欲愧曹郡博耳。」高文質往觀劇，中途而返，曰：「此行豈可使曹先生知也。」

先生以力行爲主，守之甚確，一事不容假借，然非徒事於外者，蓋立基於敬，體驗於無欲，其言事事都於心上做工夫，是入孔門底大路。誠哉！所謂有本之學也。

其辨太極：「朱子謂『理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入』。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈；理爲死理，而不足以爲萬物之原。今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，亦由乎人馭之如何耳，活理亦然。」先生之辨雖爲明晰，然詳以理馭氣，仍爲二之。氣必待馭於理，則氣爲死物，抑知理氣之名由人而造？自其浮沉升降者而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。薛文清有日光飛鳥之喻，一時之言理氣者，大略相同爾。

語 録

人之所以可與天地參爲三才者，惟在此心，非是軀殼中一塊血氣。

心者神也，神無方所，視聽言動，一切感應皆是。

事事都於心上做工夫，是入孔門底大路。

看此語，便見先生之學。

事心之學，須在萌上着力。所謂萌，即《易》之幾，《學》、《庸》之獨也。

學欲至乎聖人之道，須從太極上立根脚。與學聖之事主於一心參看。

天地間，凡有形象聲氣方所者，皆不甚大，惟理則無形象之可見，無聲氣之可聞，無方所之可指，而實充塞天地，貫徹古今，大孰加焉！故周子言「無極而太極」。

做人須向志士、勇士不忘上參取，若識得此意，便得此心，則自無入不自得。

人要爲聖賢，須是猛起，如服瞑眩之藥，以黜深痼之疾，真是不可悠悠。

學者須要置身在法度之中，一毫不可放肆，故曰禮樂不可斯須去身。先生爲學，嚴密如此。

吾輩做事，件件不離一敬字，自無大差失。

一誠足以消萬僞，一敬足以敵千邪，所謂先立乎其大者，莫切於此。

非禮勿視，則心自靜。

學者須要識得靜字分曉，不是不動便是靜，不妄動方是靜，故曰無欲而靜。到此地位，靜固靜也，動亦靜也。靜字看得精極。

天理存亡，只在一息之間。其嚴乎！先生存養之密可見。

生死路頭，惟在順理與從欲。

能真知義理之味無窮，則窮達自不足以動念。

聖人之心，一天地生物之心。天地之心，無一物不欲其生；聖人之心，無一人不欲其善。

聖人之所以爲聖人，只是這憂勤惕勵

之心，須臾毫忽不敢自逸。理無定在，惟勤則常存；心本活物，惟勤則不死。常人不能憂勤惕勵，故人欲肆而天理亡，身雖存而心已死，豈不大可哀哉！

勤之一字，是千古作聖的單方。

人之爲學，須是務實，乃能有進。若這裏工夫欠了分毫，定是要透過那裏不得。

學聖希賢，惟在存誠，則五常百行，皆自然無不備也。

無欲便覺自在。

惟無欲者，可作此語。

人只爲有欲，此心便千頭萬緒，做事便有始無終，小事尚不能成，況可學聖人耶？

語極的確。

受道者以虛心爲本，有所挾，則私意先橫於中而不能入矣。

人能於天命順而不咈，受而不拒，便是處死生富貴之要。

直者生之道，循理而行，雖命之所遭有不齊，而莫非生道。

見得極透。

得一善，是一善；得一能，是一能，是謂道聽塗說。

今人輕易言語，是他此心不在，奔馳四出了。學者當自謹言語，以操存此心。

修身見於世，蓋實之不可掩者，非君子願乎其外，而欲以自見也。

人性本善，而感動處，有中節、不中節之分，其中節者爲善，不中節者爲惡。

知學則知中節，而動無不善。

道無形體可見，而聖人一身渾然此道，故無形體之道，皆聖人身上形見出來。

人皆有之，第日用不知，不自作主宰耳，非道遠人也。

爲仁之功，用力特在勿與不勿之間而已。自是而反，則爲天理；自是而流，則爲人欲；自是克念，則爲聖；自是罔念，則爲狂。特毫忽之間，學者不可不謹。

孔、顔之樂者，仁也，非是樂這仁，仁中自有其樂耳。且孔子安仁而樂在其中，顔子不違仁而不改其樂。安仁者，天然自有之仁，而樂在其中者，天然自有之樂也。不違仁者，守之之仁，而不改其樂者，守之之樂也。《語》曰「仁者不憂」，不憂非樂而何？周、程、朱子不直説破，欲學者自得之。

人能恭敬，則心便開明。

學到不怨不尤處，胸中多少灑落明瑩，真如光風霽月，無一點私累。

六經、四書，聖人之糟粕也，始當靠之以尋道，終當棄之以尋真。

道真我所固有者，先生此言，欲毋專泥書册耳。

古人，文人自是文人，詩人自是詩人，儒者自是儒者。今人欲兼之，是以不能工也。賢輩文無求奇，詩無求巧，以奇巧而爲詩文，則必穿鑿謬妄，而有不得其實者多矣。不若平實簡淡爲可尚也。

見先生應感之實，可法。

人心本自虛靈知覺，但事物纔觸，即動而應物，無蹤跡可尋捉處。

《太極圖説述解序》略云：孔子而後，論太極者皆以氣言。老子道生一而後乃生二，莊子師之，曰道在太極之先。曰一，曰太極，皆指作天地人三者，氣形已具，而混淪未判之名。道爲一之母，在太極之先，而不知道即太極，太極即道。以通行而言，則曰道；以致極而言，則曰極；以不雜而言，則曰一，夫豈有二耶？《列子》混淪之云，《漢志》含三爲一之説，所指皆同。微周子

啓千載不傳之秘，則孰知太極之爲理而非氣也哉？且理，語不能顯，默不能隱，固非圖之可形，説之可狀，只心會之何如耳。二程得周子之圖之説而終身不以示人，非秘之，無可傳之人也。是後有增周子首句曰「自無極而爲太極」，則亦老、莊之流。有謂「太極」上，不當加「無極」二字者，則又不知周子「理不離乎陰陽，不雜乎陰陽」之旨矣。亦惟朱子克究厥旨，遂尊以爲經而註解之，真至當歸一説也。至於《語録》，或出講究未定之前，或出應答倉卒之際，百得之中，不無一失，非朱子之成書也。近世儒者多不之講，間有講焉，非舍朱説而用他説，則信《語録》而疑《註解》，所謂棄良玉而取頑石，掇碎鐵而擲成器，良可惜也。

《太極圖》，先生生平所最得力者。

《太極圖説辨戾》文略云：周子謂太極動而生陽，靜而生陰，則陰陽之生，由乎太極之動靜。而朱子之解，極明備矣。其曰「有太極，則一動一靜而兩儀分；有陰陽，則一變一合而五行具」，尤不異焉。又觀《語録》，却謂「太極不自會動，靜乘陰陽之動靜而動靜耳」，遂謂「理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入」，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈；理爲死理，而不足以爲萬物之原。理何足尚？而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入、行止、疾徐一由乎人馭之如何爾，活理亦然。不之察者，信此則疑彼矣，信彼則疑此矣，經年累歲，無所折衷，故爲《辨戾》以告夫同志君子。

明儒學案卷四十四終

明儒學案卷四十五　諸儒上三

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

督學黃南山先生潤玉❶

黃潤玉，字孟清，號南山，浙之鄞縣人。幼而端方，不拾遺金。郡守行鄉飲酒禮，先生觀之，歸而書之於册，習禮者不能過也。詔徙江南富民實北京，其父當行。先生年十三，請代父往。有司少之，對曰：「父去日益老，兒去日益長。」有司不能奪而從之。至則築室城外，賣菜以爲生，作勞之餘，讀書不輟。有富翁招之同寓，先生謝不往。或問之，曰：「渠有一女，當避嫌也。」尋舉京闈鄉試，授江西訓導，用薦，召爲交趾道御史，出按湖廣。劾藩臬郡縣之不職者，至百有二十人，風采凛然。景泰初，改廣西提學、僉事。時寇起軍興，先生核軍中所掠子女，歸者萬餘口。副使李立，故入死罪，且數百人，亦辨而出之。南丹衛在萬山中，歲苦瘴厲，先生奏徙平原，戍卒因之更生。丁憂起復，移湖廣，與巡撫李實不合，左遷含山知縣。致仕，成化丁酉五月卒，年八十九。

先生之學，以知行爲兩輪。嘗曰：「學聖人一分，便是一分好人。」又曰：「明理務在讀書，制行要當謹獨。」蓋守先儒之矩矱而不失者也。其所友爲李文毅時勉、薛文清瑄，故操行亦相似。

❶「督學」，賈本、莫本作「僉憲」。

海涵萬象録

天只氣，地只質，天地之生萬物，如人身生毛髮，任其氣化自然也。而人獨有心中一竅氣，寓得理而靈，故曰心神。然太虛中，亦有一團氣靈如人心者，則曰天神。

汴爲天下之中，不如金陵、江夏漕運之易集也。

道有體用，體即理，用即事。人得是理於心曰德，服是事於身曰行。何謂德？知仁聖義中和是也。何謂行？孝友睦婣任恤是也。

道無玄妙，只在日用間着實循理而行。

在天爲理，與天常存；在人爲性，氣散則亡。

告子若曰「生理之謂性」，便不起人爭端。天地間，只是生氣中有此生理，在人亦然，故名曰性，而總謂之仁。是仁即係天地生物之心，又只是生生之理，又曰氣質之性，即告子生之謂也。故張子曰：「君子弗性也。」

有人之命，有一家之命，有一國之命。若長平坑卒，一國之命也，氣數也。

居處恭，執事敬，與人忠，則心自不放。

心之量宇宙間事，皆能推其理而知，但天下形勢，古今制度，必須考視而知，難意度也。

程、張所謂心，皆指其虛靈之氣而言，氣本寓理爲性，理從氣發爲情，而心能主宰者，亦氣也。

天地間，生生不息爲仁，此天理流行也。人心只天理流行便是仁，私欲間斷便是不仁。

孔門所教所學皆於用處發明，而體在其中。蓋理是道之體，事是道之用。孝弟見於日用，只從仁上發出來，仁是孝弟之理，孝弟是仁之用。學者騖於高遠，不盡孝弟之事，只是去探高妙，論心論性，却全不識道。

教學者，於自己體認性情發見處，便能知道。

古者士農工商，各一其業，子孫世守而民志定。今也農工商之貪黠者，皆奔競仕途，而謀吏胥出身，往往資其貪黠，❶卒獲仕途以終其身，所以濫溢銓曹，污蠹民社者，多此途也。爲今之計，莫若自民間俊秀，取入庠校者，三年大比，約計藩臬郡縣司吏額，分上中下，取士之中式者，上等命爲藩臬閫司之吏，中等爲各郡吏，下等爲州縣吏。三年考滿，送禮部會試，亦依上法取送。在京衙門，歷役三年。都試出身，則使儒法兼通，寄之民社，而去貪黠之風矣。

《大學》之道，問學之宏規；《論語》之言，踐履之實理；《孟子》七篇，擴充之全功；《中庸》一書，感化之大義。

《大學》一書，六經之名例也；《中庸》一書，六經之淵源也。

窮理者，道之體斯明；盡性者，道之體斯行；至命者，道之原斯達。故邵子曰：「非道而何？」

經書補註

格物格字，當訓合格之格。凡物之要者，莫切乎身心；物之大者，莫過於家國天

❶「資」，賈本、莫本作「恣」。

下。人之所學，莫非身心家國天下之事。然事物莫不有理，而萬物皆備於我，則物理具於吾心。學者以吾心之理，格合事物之理，是曰格物。若訓爲至，則爲物至而後知至，不成文義也。《大學》。❶

告曾子以道言，謂一理貫萬事，理即體，事即用。告子貢以學言，謂一心貫萬理。心者，氣之靈；理者，心之德。以下《論語》。

「一日克己復禮」，一日，以成功之大綱言；四勿，以日日用功之節目言。譬之一好地方，有寇生發，日日要當克勝他，及至一日盡克勝了，而復却好地方，則天下皆知其地方好了。朱子補傳「一旦豁然貫通」，即此一日義同。

天理寓於人曰性，猶源泉入於川曰流。然理無不善，而人之氣稟有清濁；泉無不潔，而川之泥質有沙淤。故人之始生，氣之清濁未甚見，及其長而習於善，則清者愈清；習於惡，則濁者愈濁。如川之始達，泥之澄渾未甚分，及其遠也，積於沙者，則澄者愈澄；汩於泥者，則渾者愈渾矣。故性近習遠。

浩氣是心窩中一點虛靈之氣，所以具衆理而應萬事者。人能事事合宜，則心無愧怍，而天理純全，斯可識浩然之氣象也。「仰不愧於天，俯不怍於人」，此浩氣塞於天地之間也。以下《孟子》。

義者，人心之裁制，氣之主也，即所謂志帥也。道者，事理之當然，氣之行也，即所謂道路也。

「萬物皆備於我」，物理具於吾心也。

❶「大學」下，賈本、莫本有「此說已在新建伯之前」九字。

以吾心之理，處物合宜，即義也，此之謂體用。

《堯典》「以親九族」，即齊家也。止謂本宗九世，上至高，下至玄，自三而五，自五而九，上殺，下殺，旁殺，而人道竭矣。豈有外姓之謂族乎？故《爾雅》別外姻曰母黨、妻黨。《書》。

「天生烝民，有物有則」，言天之生人，有是事則有是理，如視必明，聽必聰，色必溫，貌必恭，言必忠，而有即必也。「民之秉彝，好是懿德」，言人之有己，行此常事，故思此常理，如視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，而好即思也。蓋事者，道之用；理者，道之體。故孔子曰：「爲此詩者，其知道乎？」《詩》。

古者諸侯之別子之子孫，嫡派爲大宗，其庶子爲小宗。若小宗絕，不爲立後，惟大宗絕，則以支子立後。蓋大宗是尊者之統，不可絕也。今制，大宗絕立後，小宗絕不立後。奈庶民不知朝廷之制，凡庶子絕，皆令過繼，只是爭取財産爾。《儀禮》。

古昔吉服，[1]殺縫向外以便體。後王致飾，殺縫向内爲吉服，以外削外緝者爲凶服。

苴，束茅也，所以代神，置於神席几東，祭時佐食取黍稷，祝取觶，祭於苴，而祭畢棄之，即老氏所云芻狗也。今朱子《家禮》，乃束茅置沙于饌食前酹酒，似與古禮命祝祭酒意同。

周公祭泰山，召公爲尸，今之神有土木偶及遺像，皆古人立尸之遺意歟？

[1]「昔」，賈本、莫本作「者」。

文毅羅一峰先生倫

羅倫，字彝正，學者稱一峰先生，吉之永豐人。舉成化丙戌進士，對策大廷，引程正公語：「人主一日之間，接賢士大夫之時多，親宦官宮妾之時少。」執政欲節其下句，先生不從。奏名第一，授翰林修撰。會李文達奪情，先生詣其私第，告以不可。待之數日，始上疏歷陳起復之非：「爲君者，當以先王之禮教其臣；爲臣者，當據先王之禮事其君。」疏奏，遂落職，提舉泉州市舶司。明年，召還，復修撰，改南京。尋以疾辭歸，隱於金牛山。注意經學，《周易》多傳註間補己意。《禮記》彙集儒先之見而分章記禮，則先生獨裁。《春秋》則不取褒貶凡例之説，以爲《春秋》緣人以立法，因時以措宜，猶化工焉，因物而賦物也。以凡例求《春秋》者，猶以畫筆摹化工，其能肖乎？戊戌九月二十四日卒，年四十八。正德十六年，贈左諭德，謚文毅。

先生剛介絶俗，生平不作和同之語，不爲軟巽之行。其論太剛則折，則引蘇氏之言曰：「士患不能剛爾，折不折天也，太剛乎何尤？爲是言者，鄙夫患失者也。」家貧，日中不能舉火，而對客談學不倦。高守贈以綈袍，遇道殣，輒解以瘞之。嘗欲倣古置義田，以贍族人。呂令助之堂食之錢，先生曰：「食以堂名，退食於公之需也，執事且不可取，何所用與？」謝而弗受。凍餒幾於死亡，而一無足以動於中。若先生，庶幾可謂之無欲矣。先生與白沙稱石交，白沙超悟神知，先生守宋人之途轍，學非白沙之學也，而皭然塵垢之外，所見專而所守固

耳。章楓山稱：「先生方可謂之正君善俗，如我輩只修政立事而已。」其推重如此。

要　語

子路論爲國，而其言不讓，夫子哂之。況直居其位而不讓乎？登降作止，飲食不辭焉，人皆以爲非也；榮以爵，而不辭焉，人不以爲非也。非其小而不非其大，何也？

治己必先治心，心者，舟之柁也。欲正其舟而不正其柁，可乎？

伯恭居喪授徒，子靜極以爲非。今日使子靜在，[1]恐亦不敢以爲非也。

居喪須避嫌疑，不可自信而已。古人之受污者多以此。人或以是污之，亦無路分説也。

進善無足處，有足，便小了。臧否人物，此是一件不好勾當。稱善雖是美事，然必見得透，恐爲僞人所罔。

所以爲聖賢，不必删述定作，如孔子折衷群聖，以垂憲萬世也。不過求之吾心，致謹於動靜語默、衣服飲食、五倫日用，以至辭受取舍、仕止久速，無不合乎聖賢已行之成法而已。

君子視人猶己，以義處己，不以義處人，非君子之道也。

流俗雖不美，而天下未嘗無正人，天下未嘗無正論。此固人心之所以不死，而天道之所以扶持斯世者也。

君子之學，持靜之本以存其虛，防動之流以守其一。虛則內有主而不出，一則外

[1]「使」，原作「便」，據賈本、莫本改。

有防而不入，則物不交於我矣。物不交於我，則我之所以爲我者，非人也，天也。

或曰剛折而柔存，此非知剛者也。天不剛乎？地不柔乎？地有陷而天未嘗墜，不剛者存而柔者墮乎？山止也，水流也，山剛而水柔，不剛者存而柔者去乎？齒之折者，剛之無本者也。髮附於頭顱，頭顱存而毛髮去者，何也？

誠曷終乎？土可入，誠不可得而息也。入土斯已矣，誠曷不息也？所謂生也，守之以死，死則終，誠不可得而息也。

所見專則所守固。❶

與其以一善成名，寧學聖人而未至。

文懿章楓山先生懋

章懋，字德懋，金華蘭溪人。成化丙戌會試第一。選庶吉士，授編修。與同官黃仲昭、莊㫤，諫上元烟火，杖闕下，謫知臨武。歷南大理評事、福建按察司僉事，考績，赴吏部，乞休。冢宰尹旻曰：「不罷軟，不貪酷，不老疾，何名而退？」先生曰：「古人正色立朝，某罷軟多矣。古人一介不取，視民如傷，某貪酷多矣。年雖未艾，鬚髩早白，亦可謂老疾矣。」遂致仕。林居二十年，弟子日進，講學楓木菴中，學者因曰楓山先生。弘治中，起爲南京祭酒，會父喪，力辭。廷議必欲其出，添設司業，虛位以待之。終制就官，六館之士，人人自以爲得師。正德初，致仕。轉南京太常、禮部侍郎，皆不起。嘉靖初，以南京禮部尚書致仕。是歲辛巳除夕，卒，年八十六。贈太子太保，謚文懿。

❶ 下「所」，原無，據賈本、莫本補。

其學墨守宋儒，本之自得，非有傳授，故表裏洞澈。望之龐朴，即之和厚，聽其言，開心見誠，初若不甚深切，久之燭照數計，無不驗也。以方之涑水，雖功業不及，其誠實則無間然矣。金華自何、王、金、許以後，先生承風而接之，其門人如黃傅、張大輪、陸震、唐龍、應璋、董遵、凌瀚、程文德、章拯，皆不失其傳云。

語要

人形天地之氣，性天地之理，須與天地之體同其廣大，天地之用同其周流，方可謂之人。

學者須大其心胸，蓋心大則萬物皆通。必有窮理工夫，心纔會得大。又須心小，心小則萬理畢晰。必有涵養工夫，心纔會得小，不至狂妄矣。

或勸以著述，曰：「經自程、朱後，不必再註，只遵聞行知。於其門人語録，芟繁去蕪可也。」

《桃符詩》：「正要鬼神司屋漏，何須荼壘衛門庭。」

每講「伯夷、叔齊餓首陽之下，民到於今稱之」之語，便自警拔。

格君心，收人才，固民心，然後政事可舉。

惟唐、虞、三代，皆聖人致中和而參贊，下此一泰一否，爲氣運所推盪耳。

窮理，自進退辭受之節分明不苟始。

居敬於專一上見功。

應璋問學，先生曰：「勉齋『真實心地，刻苦工夫』八字，盡之矣。」

遺事

諸子皆親農事，邑令來見，諸子輟耕跪迎。先生官祭酒，其子往省，道逢巡檢笞之，知而請罪，先生笑曰：「吾子垢衣敝履，宜爾不識，又何罪焉？」

太宰唐漁石，出入徒步，人以爲言。漁石曰：「楓山先師致政歸，祇是步行。自後朴菴拯、竹澗潘希曾兩侍郎，俱守此禮，吾安敢違耶？」

楓山祖居渡瀆，距城十五里，當事至蘭谿者，必出城訪之。至則一飯，鷄黍數豆，力不能辦，多假借於族人。其後遷居城中，小樓二間，卑甚。先生宴坐其間，每作文時，繞行室中，其冠往往觸梁墊角，先生不知也。

先生田祇二十畝，而家人十口，歲須米三十六石，所入不足當其半，則以麥屑充之。

宅後爲天福山，一日勾人者過其門，其人奔入取道，至山而去。手力疑爲先生家匿之。先生即令其遍索，不得，手力亦從後門去。先生與夫人略不動色。

每歲，宴其門人一次，清明、冬至，祭祀之餕也。兩人共一席，有不至者，先生自專一席。若門人續至，專席已罄，則夫人自出益之。朴菴，先生之姪也，其質朴略相似。先生聞其歸家，尚有羸俸，即爲不樂。朴菴亦有慚色。

原學

人生而靜之謂性，得乎性而無累於欲

焉之謂學。學在於人，而於性未嘗加；不學在於人，而於性未嘗損。學有純正偏駁，而於性未嘗雜。性本不學而能者也，而必假於學。性之動於欲也，學以求完夫性者也，而顧戕夫性，學之失其原也。蓋人之性也，即天之命也。於穆不顯，命之本體，而四時五行，萬化出焉；至靜無感，性之本體，而四端五常，百行具焉。本體藏於寂，妙用通於感。運之於心，爲思慮；發之於身，爲貌言視聽；施之於家，爲父子昆弟；措之於國與天下，爲君臣上下、禮樂刑政。以性爲有內也，何性非物也？以性爲有外也，何物非性也？得乎性之體，則意可誠，心可正，身可修，家可齊，國治而天下平也。據此之謂德，履此之謂道，學此之謂學，勉之爲賢，安之爲聖。堯曰「執中」，明其體之無所偏耳。舜曰「精一」，明其體之無所雜耳。孔子曰「仁」，子思曰「誠」，孟子曰「盡心」，聖學相傳，千古一脈。一性盡而天下無餘事，天下無餘學也。佛、老之教行於世久矣，後之儒者非不倡言以排之，而卒不能勝之者，學之不明，性之未盡也。老氏以無名爲天地之始，無欲觀人心之妙，無爲爲聖人之治。而佛家者流，則又生其心於無所住，四大不有，五蘊皆空，其道以性爲心之體，吾惟修吾心，煉吾性而已，明吾心，見吾性而已，不必屑屑於其外也。是以其學陷於自私自利之偏，至以天地萬物爲芻狗，❶爲幻化，棄人倫，遺物理，不可以治天下國家焉。今之學則又異於是矣，心性之教不明，而功利之私遂淪浹而不可解，傳訓詁以爲名，誇記誦以爲博，侈辭章以爲靡，相矜

❶「以」，原作「於」，據賈本、莫本改。

以智，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽，身心性命竟不知爲何物。間有覺其繆妄，卓然自奮，欲以行能功實表見於世，則又致飾於外，無得於內，莫不以爲吾可以修身也，可以齊家也，可以治國平天下也，又莫不以爲吾不學佛、老之夢幻人世遺棄倫理也。然要其所爲，不過爲假仁襲義之事，終不足以勝其功利之心，其去聖學也遠矣。猶幸生於今之世，毋使佛、老見之也。使佛、老生今世而見吾人所爲，其不竊笑者幾希。是求免於佛、老之不吾闢，不可得也。暇闢佛、老乎哉？所幸真性之在人心，未嘗一息泯没，而聖學昭然，如日中天，敏求之，精察之，篤行之，一切氣稟物欲俱不能累，必求真靜之體以立吾心之極。懲忿懲此也，窒欲窒此也，改過改此也，遷善遷此也。不爲佛、老之虛無，不爲俗學之卑瑣，斯爲聖學也已。若曰是性也，吾有自然之體也，不能戒懼謹獨，以求必得，而欲以虛悟入，則意見之障，終非自得。縱使談說得盡，亦與訓詁、記誦、辭章、功利者等耳，而何以爲學也？

郎中莊定山先生㫤

莊㫤，字孔暘，號定山，江浦人也。成化丙戌進士。選庶吉士，授翰林檢討。與同官章楓山、黄味軒諫鰲山，杖闕下，謫判桂陽。改南京行人司副，遭喪，服闋不起，垂二十年。弘治甲寅，特旨起用。先是瓊山丘濬嫉先生不仕，嘗曰：「率天下士夫背朝廷者，㫤也。彼不讀祖訓乎？」蓋祖訓有不仕之刑也。至是，濬爲大學士，先生不得已入京，長揖冢宰，遂補原官。明年陞南京

吏部郎中。尋病，遷延不愈。又明年，告歸。丁巳，考察，尚書倪岳以老疾中之，士林爲之駭然。己未九月二十九日卒，年六十三。

先生以無言自得爲宗，受用於浴沂之趣，山峙川流之妙，鳶飛魚躍之機，略見源頭，打成一片，而於所謂文理密察者，竟不加功。蓋功未入細，而受用太早。慈湖之後，流傳多是此種學問。其時雖與白沙相合，而白沙一本萬殊之間，煞是仔細，故白沙言：「定山人品甚高，恨不曾與我問學，遂不深講。不知其後問林緝熙，何以告之。」其不甚契可知矣。即如出處一節，業已二十年不出，乃爲瓊臺利害所怵，不能自遂其志。先生殊不喜孤峰峭壁之人，自處於寬厚遲鈍，不知此處却用得孤峰峭壁着也。白沙云：「定山事可怪，恐是久病，昏了出處。平生大分，顧令兒女輩，得專制其可否耶？」霍渭厓謂：「先生起時，瓊臺已薨，是誣瓊臺也。」按先生以甲寅七月出門，九月入京朝見。瓊臺在乙卯二月卒官，安得謂起時已卒哉？況是時，徐宜興言「定山亦是出色人」，瓊臺語人「我不識所謂定山也」，則其疾之至矣，安得謂誣哉？先生形容道理多見之詩，白沙所謂「百鍊不如莊定山」是也。唐之白樂天喜談禪，其見之詩者，以禪言禪，無不可厭。先生之談道多在風雲月露、傍花隨柳之間，而意象躍如，加於樂天一等。錢牧齋反謂其多用道語入詩，是不知定山，其自謂知白沙，亦未必也。

語要

聖人之道貴無言，而不貴有言。言則

影響形迹，而無言則眞靜圓融。若憒也而眞見，若冥也而眞趣，若虛寂也而眞樂。彼以天得，而此以天與，極其自得之眞，而出乎意象之外，是以聖人不貴有言。

吾之此身，受形父母，既有此形，則有此理。使吾身有一理不盡，吾於父母之形，爲徒受矣。

浙人余中之過溪雲，以《皇極經世》之學授余。讀其書，至王天悦，❶所謂推以某甲之年月，必得某甲之時日，而後富壽；必先以某甲之年月，而後賤貧。以至水陸舟車之所産，東西南北之所居，精粗巨細之事，無不皆然。而至所謂福善禍淫，略無一二。余雖口唯其義，而心實不敢以爲學也。

聖賢之學，惟以存心爲本。心存故一，故能通，通則瑩然澄徹，廣大光明，而群妄自然退聽。言動，循乎禮，好惡用舍各中乎節。

屈原長於騷，董、賈長於策，楊雄、韓愈長於文，穆伯長、李挺之、邵堯夫長於數，遷、固、永叔、君實長於史，皆諸儒也。朱子以聖賢之學有功於性命道德，至凡四書、五經、《綱目》以及天文、地志、律吕、曆數之學，又皆與張敬夫、吕東萊、蔡季通者講明訂正，無一不至，所謂集諸儒之大成，此也，豈濂溪、二程子之大成哉？

六經莫大於《易》，而《易》有陰陽也。方其無言也，《易》具於心，渾然無爲；及其有言，則孰爲陰？孰爲陽？而陰陽之授受皆傳之紙上，而《易》始散矣。《易》非散也，紙上而《易》自散也。四書莫精於《中庸》，《中庸》言性道教也。方其無言也，中

---

❶「王天悦」，原作「三天説」，據賈本、莫本改。

庸具於心，噩然無名；及其有名，則孰爲性？孰爲道？孰爲教？而性道教之授受皆得之口耳，而《中庸》始亂矣。《中庸》非亂也，口耳而《中庸》自亂也。《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》、《論》、《孟》莫不皆然。

心非靜則無所斂，主乎靜者，斂此心而不放也。心非敬則無所持，居乎敬者，持此心而不亂也。理非窮則無所考，窮乎理者，考此心而不失也。

往年白沙先生過余定山，論及心學，先生不以余言爲謬，亦不以余言爲是，而謂余曰：「此吾緝熙林光在清湖之所得也，而子亦有是哉！」世之好事詆陳爲禪者，見夫無言之說，謂無者無而無。然無極而太極，靜無而動有者，吾儒亦不能無無也。但吾之所謂無者，未嘗不有，而不滞於有；禪之所謂無者，未嘗有有，而實滞於無。禪與吾相似，而實不同矣。

道無不在，一大渾淪者，散在萬物。散在萬物者，俱可打成一片，而衆人則不知也。

楊、墨之害，甚於申、韓；佛、老之害，過於楊、墨。科舉之學，其害甚於楊、墨、佛、老。爲我、兼愛、虛無、寂滅，蓋足闢矣，至於富貴利達，患得患失，謀之終身而不知反者，則又楊、墨、佛、老之所無也。屬聯比對，點綴紛華，某題立某新説，某題立某程文，皮膚口耳，媚合有司。五經、四書擇題而出，變《風》變《雅》，學《詩》者不知；喪弔哭祭，學《禮》者不知；崩薨葬卒，學《春秋》者不知。嗚呼！此何學也？富貴而已，利達而已，覬覦剽竊而已。朱子謂廬山周宜幹有言：「朝廷若要恢復中原，須罷三十

年科舉始得。」蓋已深惡之矣。

天地萬物，總吾一體；惡草不除，皆吾生意；元會運世，皆我古今；伏羲、周、孔、顏、曾、思、孟，皆吾人物；《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》，皆吾六經；帝力何有，太平無象，皆吾化育。

天之生聖賢，將爲世道計也。或裁成以制其過，或輔相以補其不足。孔子之於六經，朱子之於傳註，喚醒聾瞶，所以引其不及者至矣。今世降風移，學者執於見聞，入耳出口，至於没溺而淪胥之者，非制其過可乎？

侍郎張東白先生元禎

張元禎，字廷祥，別號東白，南昌人。少爲神童，以閩多書，父攜之入閩，使縱觀焉。登天順庚辰進士第，入翰林，爲庶吉士。故事，教習唐詩、晉字、韓、歐文，而先生不好也。日取濂、洛、關、閩之書讀之。授編修。成化初，疏請行三年喪。又言治道本原在講學、聽治、用人、厚俗，與當國不合，移病歸。家居二十年，益潛心理學。弘治初，召修《憲宗實録》，進左贊善，上疏勸行王道。陞南京侍講學士，終養。九年，召修《大明會典》。進翰林學士，侍經筵。上注甚，特遷卑座以聽其講。丁憂，喪畢，改太常卿，掌詹事府。以爲治化根源，莫切於《太極圖説》、《西銘》、《定性書》、《敬齋箴》，宜將此書進講。上因索觀之，曰：「天生斯人，以開朕也。」武宗即位，進吏部右侍郎，未及上而卒，正德元年十二月晦也。

先生既得君，嘗以前言往行非時封進，

不知者以爲私言也。孝宗晏駕，爲人指謫，先生亦不辯。先生卓然以斯道自任，一禀前人成法，其言「是心也，即天理也」，已先發陽明「心即理也」之蘊。又言「寂必有感而遂通者在，不隨寂而泯；感必有寂然不動者存，不隨感而紛」，已先發陽明「未發時，驚天動地；已發時，寂天寞地」之蘊。則於此時言學，心理爲二，動靜交致者，別出一頭地矣。

語要

斯道在天地，不患踐之不力，所患知之弗真。

蕭宜翀蚤遊聘君之門，友克貞、公甫、居仁諸子，不飾廉隅於泥坐蛇行，不詭冠服於呂縉象佩，不縱浮談於太極。

此道自程、朱後，所寄不過語言文字。循習既久，只形諸文字，而言語殊不之及。形諸文字，纔能執筆，即於性命之奥，帝王之略，極力描寫，不以爲異。若言語間有及之，聽者雖面相隆重，退即號笑之曰：「此道學。」又或公排擯之曰：「此僞學。」士風一至於是。然實由言語者所談非所見，所見非所履故也。

吾人致力於大本，須灼見外教同中有大不同處。此理在天地間，如今造版籍糧冊相似，有總有撒，止知囫圇一大塊，❶而不知辨析於毫釐，略窺影響，便爾叫噪，不復致詳致謹，反謂得人所未得之真樂。鄙禮法爲土苴，嗤簡策爲糟粕，卒至顛沓老死。大抵實有此者，氣象自別，語言動靜，何莫

❶「止」，賈本、莫本作「徒」。

非此。若不養得深厚，皆是徒然。此本不蹺蹊，不差異，不高遠，不粗率，不放肆，彼言動之蹺蹊、差異，或務爲高遠、粗率、放肆者，則其人之能有此與否，可知已。

天地所以相播、相盪、相軋、相磨，晝夜不息者，其心無他，惟在生物而已。雖其雷霆之震擊，霜雪之凋殘，亦所以破其頑而禁其盛，非心乎殺之也。人即天理所生之物也，如花木之接，水泉之續然，實皆得是生物之心以爲心者也。苟非得是心，則是身無以生矣。是心也，即天理也。天理之在此心，日用之間，本無不流通。但以既有此身，則不能無耳目口鼻。耳目口鼻既不能無，[1]由是誘之以聲色之紛華，臭味之甘美，得之不得，而喜怒哀樂之發，遂不能無私焉。身既有私，則此心或爲之蔽，而天理漸以泯矣。

寂必有感而遂通者在，不隨寂而泯；感必有寂然不動者存，不隨感而紛。

方伯陳克菴先生選

陳選，字士賢，號克菴，[2]台之臨海人。天順庚辰，試禮部，丘文莊得其文，曰：「古君子也。」置第一。及相見而貌不揚，文莊曰：「吾聞荀卿云『聖賢無相』，將無是乎？」授監察御史。羅一峰論奪情被謫，先生抗疏直之。出按江西，藩臬以素服入見，先生曰：「非也。人臣覲君，服視其品殺，[3]於御史何居？」不事風裁，而貪墨望風解

[1]「不能無」，賈本、莫本作「獨有諸」。
[2]「號克菴」，原無，據賈本、莫本補。
[3]「殺」，賈本、莫本作「秩」。

綬。已督學南畿，一以德行爲主。試卷列諸生姓名，不爲彌封，曰：「吾且不自信，何以信於人邪？」每按部，就止學宫，諸生分房誦讀，入夜，燈火螢然。先生以兩燭前導，周行學舍，課其勤惰，士風爲之一變。成化初，改中州提學。倖奄汪直巡視郡國，都御史以下咸匍匐趨拜，先生獨長揖。直怒曰：「爾何官，敢爾？」先生曰：「提學。」愈怒曰：「提學寧大於都御史耶？」先生曰：「提學宗主斯文，爲士子表率，不可與都御史比。」直既懾其氣岸，又諸生集門外，知不可犯，改容謝曰：「先生無公務相關，自後不必來。」先生徐步而出。轉按察使。歸奔母喪，喪畢，除廣東布政使。肇慶大水，先生上災傷狀，不待報，輒發粟賑之。市舶奄韋眷横甚，番禺知縣高瑤發其贓鉅萬，都御史宋旻不敢詰。先生移文獎瑤，眷深憾之。番人貿貨，詭稱貢使，發其僞逐之。外使將市狻猊入貢，又上疏止之。皆眷之所不利者也。眷乃誣先生黨比屬官，上怒，遣刑部員外郎李行，會巡按御史徐同愛共鞫。兩人欲文致之，謂吏張褧者，先生所黜，必恨先生，使之爲誣。褧曰：「死即死耳，不敢以私恨陷正人也。」爰書入，詔錦衣官逮問，士民數萬人夾舟而哭。至南昌疾作，卒於石亭寺，年五十八。友人張元禎殮以疏絡，或咎其薄。元禎曰：「公平生清苦，殮以時服，公志也。」張褧乃上言：「臣本小吏，以詿誤觸法，爲選罷黜，實臣自取。眷妄意臣必憾選，以厚賄啗臣，令扶同陷選。臣雖胥徒，安敢欺昧心術，顛倒是非？眷知臣不可利誘，嗾行等逮臣於理，彌日拷掠，身無完膚。臣甘罪籲天，終無異口。行等乃依傍眷語，以欺天聽。選剛不受辱，旬

日而殂。君門萬里，孰諒其冤？臣以罪人，擯斥田野，百無所圖，敢冒死鼎鑊者，誠痛忠廉之士銜屈抑之冤，長讒佞之奸，爲聖明之累也。」奏入不報。第以他事，罷眷鎮守。正德中，追贈光禄寺卿，謚恭愍。

先生嘗以《易》教授生徒，晚而居官，論《易》專主傳義，無異同。以克己求仁爲進修之要，故自號克菴。讀書不資爲文辭，手録格言，爲力行之助。每上疏，必屏居齋沐，引使者於庭，再拜而遣。子劉子曰："由張東白之事觀之，非平日安貧守道之意徹乎表裏，安能使朋友信之如是？由張裝之事觀之，非在官賞罰黜陟出乎至公，安能使黜吏化之如是？吾有以見先生存誠之學矣。」

明儒學案卷四十五終

明儒學案卷四十六

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

布衣陳剩夫先生真晟

陳真晟，字剩夫，初字晦夫，其後以布衣自號，福之鎮海衛人。年十七八，即能自拔於俗，入長泰山中，從進士唐泰治舉子業。業成，薦於有司。至福州，聞防察過嚴，無待士禮，乃辭歸。自是不復以科舉爲事，務爲聖賢踐履之學。初讀《中庸》，做存養省察工夫，學無頭緒。繼讀《大學》，始知爲學次第。以朱子所謂敬者，乃《大學》之基本也，乃求其所以爲敬。見程子以主一釋敬，以無適釋一，始於敬字見得親切，乃實下工夫，推尋此心之動靜，而務主於一。靜而主於一，則靜有所養，而妄念不復作矣；動而主於一，則動有所持，而外誘不能奪矣。嘗語人曰：「《大學》『誠意』章爲鐵門關，難過。『主一』二字，乃其玉鑰匙也。蓋意有善惡，若發於善而一以守之，則其所謂惡退而聽命矣。」又嘗語人曰：「人於此學若真知之，則行在其中矣。蓋知之真，則處善安，循理樂，其行甚順。然而氣質有偏勝，嗜欲有偏重，二者用事，其順而易者，反逆而難矣。此聖門論學，以博學審問慎思明辨之後，又加以篤行也。」天順二年，用伊川故事，詣闕上《程朱正學纂要》，其書首採程氏《學制》，次採朱氏論說，補正學工夫；次作二圖，一著聖人心與天同運，次著學者心法天之運，次乃言立明師，補正學，輔皇

儲，隆教本數事，以終上文圖說。書未上，先上疏乞召見而陳其說，不報。及書上，奉旨：「禮部看了來說。」署部事侍郎鄒榦寢其事。繼而家居，讀提學頒行勅諭教條，有合於程、朱教法，喜曰：「此學校正教也。然科舉不定正考，雖有正教不行也。」因採勅諭中要語，參以程氏《學制》、呂氏《鄉約》、朱氏《貢舉私議》，作《正教正考會通》，定考德爲六等，考文爲三等，以告當路。當路亦不省。凡先生學有所得者，至是皆無所遇。聞臨川吳聘君名，欲往質之，乃貨其家具，得五金。兄子從行，謂之曰：「死則瘞我於道，題曰『閩布衣陳某墓』足矣。」行至南昌，張東白止之宿，扣其所學，大加稱許，曰：「禎敢僭謂，自程、朱以來，惟先生得其真，吳、許二子不足多也。如聘君者不可見，亦不必見耳。」遂還鎮海。先生生於鎮海，遷於龍巖，晚定居於漳之玉淵。成化十年卒，年六十有四。

先生學無師承，獨得於遺經之中。自以僻處海濱，出而訪求當世學者，百尺竿頭，豈無進步？奈何東白以「得真」一言，遂爲金柅，康齋、白沙終成欠事。然先生之學，於康齋似近，於白沙差遠，而白沙言：「聞其學術專一，教人靜坐，此尋向上人也。」子劉子曰：「一者，誠也；主一，敬也。主一即愼獨之說，誠由敬入也。剩夫恐人不識愼獨義，故以『主一』二字代之。此老學有本領，故立言諦當如此。」是故東白「得真」之言亦定論也。

心學圖

其一爲天地聖人之圖

大書一「心」字，以上一點，規而大之，中虛曰太極，太極左曰靜，右曰動，太極前倒書一復字。靜作黑十六點，動作白十六點，蓋太極生兩儀也。十六點之外，每點各作十點，如旋螺彎而向左，十點之外，又各作十六黑白點，共三十二點，大於前之三百二十點也。每一大點，包二卦，蓋自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，即邵子《先天圖》也。坤、復在下，書冬至；乾、姤在上，書夏至；升、訟爲義，曰立秋；咸、遯曰秋分。否、謙爲正，曰立冬；明夷、無妄爲仁，曰立春，臨、同人曰春分，履、泰爲中，曰立夏，蓋兼太極而一之也。

其一爲君子法天之圖

大書一「心」字，其上一點，規而大之，視前圖差小。中虛曰敬，敬左曰靜，右曰動，前一字向上曰復。靜之左，中分其圈而爲黑，黑外爲白，白外復爲黑。動之右，中分其圈而爲白，白外爲黑，黑外復爲白。即《太極圖》之陰陽動靜也。然白黑皆互圓相入，與《太極》稍異。上曰乾，下曰坤，左曰坎，右曰離。坎之左曰靜主動；離之右曰動主靜。乾之上，書聖要四說：曰主一無適，曰整齊嚴肅，曰常惺惺法，曰其心收斂不容一物。蓋採朱子之說，亦合《先天》、《太極》爲一者也。右圖二：一著天心動靜之本然，是性之原也；一著君子法天之當然，是性之復也。聖人亦天心之自然者也，君子豈可以不學乎？然復性之說，經傳詳矣，而未有如此後一圖義之要而盡者也。惟君子知之，又能主敬以體之，以盡其法天之

功效也。而有序焉，蓋始則主敬，使一動一靜互爲其根，即致知誠意之事，是始學之要也，固不外此一圈。終則敬立而動靜相根，明通公溥，即知至意誠之事，是聖功之成也，亦不外此一圈。而自始至終，則皆不離乎敬焉。如是，則法天之功至，與前一大圈同一渾然燦然而無間矣。一敬之功用如此，豈不大哉？三代學校之所以教者，惟此而已，此豈後世記誦俗學之所能與耶？自伏羲畫卦示精之後，即復卦。堯以是欽。傳之舜，舜以是恭。傳之禹，禹以是精一。傳之湯，湯以是日躋。傳之文、緝熙。武、戒。周公、待旦。孔子，孔子傳之顏、心齋。曾、一貫。思、尊德性。孟，求放心。及孟氏没，而遂失其傳者此也。寥寥千餘載，至周、程、張、朱氏出，然後此學大明。及朱氏没而復晦者，只由宋、元學校雖皆用程、朱之書，而取士又仍隋、唐科舉，是以士視此心學爲無用，故多不求，遂又多失其真傳焉。

學校考德等第式

上上等　即能主敬窮理修己者。

上中等　即能求以主敬窮理修己者。

中上等　性行端潔，居家孝弟，廉恥禮遜，見善必行，聞過必改。

中中等　通明學業，曉達治道。

下上等　能習經書。

下中等　惟記誦舊文，務口耳之學。

考文等第式

上等　考德名在下之中，則考文雖上亦降，如此則王拱辰、夏竦不魁矣。

中等　考德名在上之中，中之上，考文雖中亦取。

下等　考德名在上之上，則考文雖下必

取，如此則程正叔不報罷矣。考德名在中之中，下之上者，則專考其文，然亦不得魁選，如此則王佐不狀元矣。

論學書❶

所論欲搜剔聖賢微言緒論而紬繹之，以庶幾深乎道，殆是也。蓋紬繹亦窮理之事，《大學》之要，莫先於窮理，豈不信然？然以程、朱之學揆之，要必先求其所以能紬繹之者以爲之本，然後可也。若無其本，則雖欲勉强以紬繹之，亦不可得也。蓋義理之聚於物，猶蠶絲之聚於繭，至精深微密者也。今欲紬繹之於繭爲易，蓋引其緒以出於外者也；於物理爲難，實遊其心以入於內者也。故苟非先養其心，使有剛鋭精明純一之氣，則安能入其微，步其精，以詣其極，隨其表裏精粗之處無不到，而脱然盡得其妙於吾胸中乎？妙有不盡得，則雖曰紬繹，猶未紬繹也。如一物有十分，道理已繹到八九分，則一二分繹不得，此一二分，正其所謂精妙者也。精妙者既不能繹，則其所繹者八九分皆其粗者耳。得其粗，昧其精，雖謂之全未紬繹亦可也。且但一物不能繹，則物物皆不能繹，譬如印板，但印出一張糊糢，則張張皆糊糢，心粗之病，何以異此？苟如此，而欲望深於道，殆難矣。矧道不惟精深，實且廣大，蓋合衆精深而爲一廣大者也。故既不能析之極其精，則必不能合之盡其大，所謂物有未格，則知有未至者此也。然所以合之者，又須此心先有

❶ 賈本、莫本題作「答書」。

廣大之量，然後能也。故先儒曰：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」又曰：「涵養須用敬，進學在致知。」所謂敬者，豈非涵養此心，使動而窮夫理，則有剛銳精明純一之氣；靜而合夫理，又有高明廣大之量者乎？凡此皆有真實工夫，做到至處，所謂聖學也。程、朱之學，入道有門，進道有階，升堂觀奧，皆有明轍，惟此最爲要法，誠不可不先講而力求者也。《答周公載》。

夫學一也，豈有道俗之分？所以分者，在乎心而已矣。故志乎義，則道心也；志乎利，則俗心也。以道心而爲俗學，則俗學即道學；以利心而爲道學，則道學即俗學，只在義利之間而已矣。惟在朝廷則不然，朝廷風化攸繫，故以道學鼓天下，則天下皆道學，而義風盛；以俗學鼓天下，則天下皆俗學，而利習熾。此程、朱所以皆欲朝廷革俗習而崇義方，有以也。若君子自學，苟立志有定，則無不可者也，何俗爲？同上。

今之學者，皆言居敬，多只是泛泛焉，若存若亡，而無主一無適之確，則是未嘗居程子之敬也。皆言窮理，亦只是泛泛焉，務多讀書，而無即事窮理之精，則是未嘗窮程子之理也。《答何椒丘》。

蔡九峰之學，未得爲淳，只觀其自序，乃以窮神知化與獨立物表者並言，亦可見矣。若物之表，果有一個獨立者，則是莊、列之玄虛。康節謂老子得《易》之體，正亦同此。是皆於體用一原、顯微無間之旨見得不透徹故也。同上。

執古辯

世人言執古貴乎通今，執古而不通今，

猶執一也。此言不然。夫所謂古者，即先王之制著於禮經者是也。所謂今者，何禮也？豈非流俗之弊，習與性成者乎？姑以喪禮言之。古者以不飲酒食肉爲禮，今人必以飲酒食肉爲禮，如執古則不能以通今，通今則非所謂執古。豈一人真有兩個口，其一則執古，又其一則通今乎？抑只是一個口，但遇酒食則通今，及醉飽之後則執古，斯謂可貴乎？

布政張古城先生吉

張吉，字克修，別號古城，江西餘干人。成化辛丑進士。授工部主事。以劾左道李孜省、妖僧繼曉，謫判景東。以《詩》、《書》變其俗。土官陶氏遣子從學，即能以禮自處。歷肇慶同知、梧州知府，轉廣西按察副使。備兵府江，搜賊勦平之。正德初，進正使，轉布政使，歷山東、廣西，忤逆瑾，降兩浙鹽運使。瑾誅，更河南、廣西參政，至貴州左布政使。以疾歸。十三年九月卒，年六十八。

初從鄉先生學，見諸生簡擇經傳，以資捷徑，謂士當兼治五經，今業一經而所遺如此，豈聖人之言亦當有去取耶？遂屏絶人事，窮諸經及宋儒之書。久之，見其大意，嘆曰：「道在是矣。」語學者曰：「不讀五經，遇事便覺窒礙。」先生在嶺外，訪白沙問學，白沙以詩示之：「滄溟幾萬里，山泉未盈尺。到海觀會同，乾坤誰眼碧？」先生不契也。終以象山爲禪，作《陸學訂疑》，蓋《居業録》之餘論也。

方伯周翠渠先生瑛

周瑛，字梁石，別號翠渠，福之莆田人。成化己丑進士。授廣德知州，歷南京禮部郎中，知撫州、鎮遠，至四川右布政使。先生以民惑鬼神，著《祠山雜辯》，又以緩葬溺女，著《教民雜録》，又著《經世管鑰》、《律呂管鑰》、《字書管鑰》，固以博爲事也。蚤年即有求道之志，與白沙、醫閭爲友，與醫閭詩云：「黄門仙客歸遼左，少室山人憶嶺南。我亦塵埃難久住，木蘭溪上浣青衫。」然先生以居敬窮理爲鵠，白沙之學有所不契。寓書李大厓以辯之曰：「聖人靜有以立天下之大本，動有以行天下之達道，求諸萬殊，而後一本可得。蓋始學之要，以收放心爲先務，收放心，居敬是也。居敬則心存，聰明睿智，皆由此出，然後可以窮理。所謂窮理者，非謂静守此心而理自見也，蓋亦推之以及其至焉耳。積累既多，自然融會貫通，而於一本者自得之矣。一本如穀種，雖自塊然，而根苗花實皆聚於此。又如鷄卵，雖自渾然，而羽毛嘴距皆具於此。及其發見於行事，在聖人體用一貫，在學者未免差誤。蓋在己者有所拘蔽，故所發不無偏重之殊；在外者有所揺奪，故所施不無遷就之意。然而既復本原，則於處善亦安，循理亦樂，至於患難事變，雖以死易生，亦甘心爲之。此聖學之大略也。今乃塊然静坐，求畢體用之學，是釋氏之虚空也。」

司成蔡虚齋先生清

蔡清，字介夫，號虚齋，福之晉江人。

孱脆骨立，而警悟絶人，總髮盡屈其師。裹糧數百里，從三山林玭學《易》，得其肯綮。成化丁酉，鄉書第一。又三年，登進士第，授禮部主事。王端毅爲冢宰，改吏部。丁母憂，服除，還吏部，轉南京文選司郎中，以終養歸。起爲江西提學副使，爲寧庶人所不喜，終不肯輕屈，疏乞致仕。逆瑾亂政，倣蔡京召龜山故事，起南京祭酒，而先生已卒，正德三年十二月也，年五十六。

先生平生精力，盡用之《易》、《四書蒙引》，蠒絲牛毛，不足喻其細也。蓋從訓詁而窺見大體。其言曰：「反覆體驗，止是虛而已。蓋居常一念及靜字，猶覺有待於掃去煩囂之意，唯念個虛字，則自覺安便。目前縱有許多勞擾，而裏面條路，元自分明，無用多費力，而亦自不至懈惰也。」觀于此言，知不爲訓詁支離所域矣。其《易》說不與《本義》同者，如卜筮不專在龜筮，取卜相筮占決疑爲徵。又辯七占古法，皆佳論也。羅整菴曰：「蔡介夫《中庸蒙引》論鬼神數段極精，其一生做窮理工夫，且能力行所學，蓋儒林中之傑出者。」先生極重白沙，而以新學小生自處，讀其《終養疏》，謂「鈔讀之餘，揭蓬一視，惟北有斗，其光爛然，可仰而不可近也」。其敬信可謂至矣。而論象山，則猶謂「未免偏安之業」，恐亦未能真知白沙也。傳其學者，有同邑陳琛、同安林希元。其釋經書，至今人奉之如金科玉律，此猶無與於學問之事者也。

語要

四肢百體，身之膚殼也，愚惡者所均有也。心術言行，身之精也，思齊賢者所致力

也。于此而不致其力焉，是無身也，所存者膚殼焉而已矣，多言何爲？

人之真常見于飲食言語之末，因仍造次之間。故君子慎獨，除邪之根也，不然畢露矣。

虛而一，盡矣。

最要靜，愈靜愈靈。

天地所以長久者，以其氣運於內而不洩耳，故仁者靜而壽。天下事，斷非浮躁者所能完也。

分陰不惜，學力不充，當事臨疑，口耳無所歸，手足無所措。前輩云：「皐、夔、稷、契，何書可讀？」蓋此數公者，雖未嘗讀書，亦未嘗不窮理也。窮理力行以致用，學之爲道，何以加此？吾嘗見有胸富萬卷，筆下如流，而實於其身不得幾字受用者，則學其可不擇術哉！使皐、契生今世，吾知其自不能已於讀書，但讀之得其術耳。

每讀書時，輒有欲取而用之之心，則亦何必多爲也？然既有是心，則又自不容不多矣。

天地人物，欛柄皆在靜上。

心當靜極天機見，氣到完時鬼力隨。

凡能爲百姓立久大之利者，類非作色於旦夕者所能也。

靜之一字，更須於動中驗之，動而不失其靜，乃爲得力。反覆體驗，又止是虛而已。蓋居嘗一念及靜字，猶覺有待於掃去煩囂之意，唯念個虛字，則自覺便安。目前縱有許多勞擾，而裏面條路，元自分明，無用多費力，而亦自不至懈惰也。且靜亦須虛，方是靜本色，不然形靜而心騖於外，或入於禪者何限？

人心本是萬里之府，惟虛則無障礙。

學問工夫，大抵只是要去其障礙而已。此言吾未能盡行之，但彷彿似有一二時襲得此光景者，或非意之來，應之若頗閒暇，至寤寐之際，亦覺有甜趣。故吾妄意虛之一字，就是聖賢成終成始之道。

某今乞終養者，心有所不安也。凡心之所不安，便是天理之所不許，不若聽命于理，圖得心安之爲利也。

昔人所謂樂志云者，疑亦文過之辭耳。愚意但自身處置得是，即是爲親也。

來書以「有道」二字相稱，爲之駭懼。或有誤以此二字加某者，雖其人甚的，某謝書亦不敢以此復之。先正嘗謂「願士大夫有此名節，❶不願士大夫立此門户」。今褒名飾字以相重，便是標門標户矣。

心固主思，然思太迫促，亦反爲逆其心天之本然，而不免迷墜昏於眼前矣。

天下未有無根之木、無源之水，未有無祖宗父母之人。人身不能頃刻而離乎祖宗父母，人心不可頃刻而忘乎祖宗父母。心而忘乎祖宗父母，是木之斷其根，水之絶其源者也。縱不旦夕死滅，亦禽獸中之頑賊者矣。天下未有忘祖宗父母而能趨生路者也，未有不忘祖宗父母而肯置其身不善者也。

宋理學大明，至朱子與陸子，俱祖孔、孟，而其門户，乃不盡同。先生之學，則出自慈湖而宗陸氏者也。其議論有曰：「毫分縷析較便宜，若個便宜總不知。總是自家家裏事，十分明白十分疑。」此先生之學也，正所謂德性工夫居多者也。其論詩曰：「詩成正是不因題，看取風人發興時。

❶「願」，原無，據賈本、莫本補。

語到口頭無可奈，未須搜攪苦吟詩。」則先生之詩，可知其高矣。其論文曰：「不爲世態酣濡，不受古人繩束。卷舒出沒如朝霏暮雲，始筆下有自然風味。」則先生之文，可知其高矣。蓋其在萬山中玩心，高明有日，是以其言論概以六經爲吾心註脚，每有引而不發之意，軒然霄漢之上，俯視萬有，無一足嬰其懷者。此可見陸學未盡符于大中至正之矩，使當日得究其用，恐于開物成務之實，終必有疏處。苟其疏也，則其所自受用，亦恐其不覺而近於佛、老。噫！千聖相傳家法，類皆自博至約，而一敬以成其終始。陸學固不可謂不主敬者，而稍墜于徑約。既失之徑約，則其心宜不周於細微，而其弊容可遏乎？自古高明之士，往往有此。在孔門則曾點之徒是已，集中屢屢以夫子「欲無言」爲說，因子貢之多言。愚以爲，安知非發於子貢「多學而識之」之後，學將有得之日乎？故嘗謂自其次致曲以下，無仰鑽瞻忽之勞，則卓爾之見，或非真無隨事精察力行之功，則一貫之命必不泛及。大道也者，平平正正，使高明者不得以獨騖，其下者可以企及，然後爲中庸，而可以主張乎皇極，詎容一毫有我于其間哉？此正統所以獨歸朱子，而陸氏所就，猶未免爲偏安之業也。《讀蜀阜存稿私記》。

省身法

風光月霽其心胸，海闊天高其器宇，鳳毛麟趾其威儀，玉振金聲其辭語。

勸君莫著半點私，終無人不知；勸君莫用半點術，終無人不識。君不見，巍巍温公，律身嚴，與人忠，赤心質神明，素行孚

狡童。

聖賢雖無心占便宜，終則盡天下便宜事，都歸聖賢做了。彼凡計較目前便宜者，究竟都不得便宜矣。噫！向使王莽而肯爲周公，❶曹操而肯爲文王，亦孰得而禦之？然惡木在先除根，彼其素所畜者危矣。噫！

德之威人也，重矣哉！誠之鑑物也，豫矣哉！是皆不勞而得者也，故君子貴知務。

必使小人不忍以其所爲而疑我之爲之也，乃爲信於人。

毋徒嘐嘐然曰「古之人，古之人也」，只似爾七八尺之身，即此目前一啓齒、一蹂足，皆道所存。

程先生每教人靜坐，李先生亦教人靜坐以驗夫喜怒哀樂之未發時氣象爲何如。此法可以養心，可以養氣，可以照萬物，而處之各得其宜，實得造化之機。

培夜氣，引旦氣，善用其氣，造化在我而已矣。

莫虛勞著步，莫虛放出聲，久之自閒適，蕩蕩復平平。

宇宙之間三不朽，身心之外悉皆虛。

言出于爾，爾忘之乎？爾今年幾何矣？

程子曰：「君子之志，所慮豈止在一身？直慮及天下千萬世。小人之慮，一朝之忿，曾不遑恤其身。」噫！清不肖，親嘗爲小人之事矣，程子斯言可念也。

樂莫樂於日休，憂莫憂於多求。古之人雖疾雷破山而不震，雖貨以萬乘而不酬，惟胸中一點堂堂者，常有以砥柱於中流。

❶「肯」，與下句之「肯」，原作「間」，據莫本改。

胡五峰云：「知人之道，驗之以事，而觀其辭氣。從人反躬者，鮮不爲君子；任己蓋非者，鮮不爲小人。」噫！爾尚敬爾心術，慎爾行事，而和厚爾辭氣，檢點之功有一之未至，將不逃人於明目之一照，而爲遠近之所嗤議。而況人心有神，雖非明者，亦未易欺。

器量要宏，識見要精，趣味要清。

服食常温，一體皆春；心氣常順，百病自遯。

周子之幾，❶超凡之梯。張子之豫，作聖之據。程、朱之敬，立身之命。敬以立身，實地斯存。豫以作聖，吾計如定。幾以超凡，一躍入關。名三實一，靜虛動直。

山居不欠薪，舟行不欠水，更有便於是，人心不欠理。吁嗟！人心兮不欠理，我欲仁斯仁至。惜也早不知滋味，逮血氣之力衰，而義理之念回兮，年將暮矣，不及今而畜三年之艾兮，七年病竟何時而起矣？

戒爾重其言，言欲亮而貞，出於我不重，則人之聽之也輕。惟古之聖賢兮，率然隻語達天聲，垂之後世而爲經。

善言者自簡，善應者自定。君不見，鐘不叩則不鳴，水不止則不瑩。

長注念於遠大，而實地則在乎目前。夫惟能踐實地於目前，是以垂聲光於綿綿，而可以上報乎君親師，與夫先聖先賢。

有道德者必不多言，有信義者必不多言，有才謀者必不多言。惟見夫細人、狂人、佞人，乃多言耳。夫未有多言而不妄者也。

---

❶ 「幾」，原作「機」，據莫本改。

澄其心於淵瑩之天，奉其身於光明之地。言則無一字之遺，而亦無一字之贅；動則如萬鈞之弩，一發便中其機。會此，蓋古之人也。

以篤實信天下，以大節疏天下，以器量包天下，以學識周天下，以規模駕天下，以實才猷實事業副天下。嗚呼！豈不真烈烈然大丈夫哉！

若是真學問文章，須見於威儀之際與夫日用之常。若是真道德性命，須見於治家之法與夫當官之政。不然，徒皇皇於多故，而在身無受用之實，在心無灑落之趣，真是博學之小人，而詞章之兒豎爾。危哉！

格天之功，興於袵席；溺身之悔，誤於詞章。

若能做好人，仇家不得嗔；不能做好人，朱均無至親。

太常潘南山先生府

潘府，號南山，浙之上虞人。弘治辛丑進士。累官至提學副使，終養不出。後以薦陞太僕寺少卿，改太常寺致仕。嘉靖五年六月癸酉卒。先生性至孝，嘗疏請行三年之喪。又上《聖學淵源》、《中興治要》諸疏。故事，四品有祭無葬，上以其孝行，特給之。子劉子議以先生配享尹和靖。[1] 按：先生正當文成講學之時，當有往來問難，而今不可考見矣。

[1]「子劉子」，賈本、莫本作「蕺山先師」。

素　言❶

人得天地正氣以生，直養之曰正學，順行之曰正道。養之弗直，行之弗順者，邪也。

君子誦聖人之言，愛之如父母，敬之如后王。

好人譽己，而忌稱人之善；惡人毀己，而樂道人之惡，民俗斯下矣。

古之言也，心之聲；今之言也，口之聲。古之文也，言之文；今之文也，文之文。今之心亦果有異於古之心乎？

飲食男女，人道之門也，故君子謹微。務禮義以養心者，積久而身潤；務甘旨以養口者，過則疾病生焉。

聖人之道，盈天地皆是也。學者反諸身而求之，可見矣，吾身一天道也。

薦賢惟恐後，論功惟恐先，古之道也。

耽淫樂者必耽色，好善人者必好學，邪正各以類動也。

天下之人，凡孔子所不與者，皆異端也，鄙夫、佞人、鄉愿是也。

伊川之學而有魏公之量、荊公之時，亦可以舉禮樂矣。

明道善處荊公，伊川不善處蘇公，亦可以觀二子矣。

范仲淹、司馬光、李綱、胡寅、文天祥，此五人者，三代以下豪傑之才也，充其識量，皆可以與諸葛亮並立矣。

治家亦欲嚴，嚴然後和，和然後久。

邵堯夫、蔡元定，皆有廣易自得氣象，

❶ 賈本、莫本題作「南山素言」。

蓋務精義之學故爾。

冠婚喪祭，家法之本也。

好聞過，不若好改過。

俗吏，聖門蠹家之賊也；腐儒，聖門敗家之子也。

經筵得真儒，人主無非心；朝廷得賢相，人主無過舉。

君子與時進退，故終身无咎。

心，內也；衣冠言動，外也。內外交正，然後謂之君子。

君子處事，過緩則怠，過速則疏，其損一也。

聖人吾不得見矣，吾見六經矣。因語以求其心，聖人亦可見矣。

無實之名，禍之門也；無名之實，福之基也。

居官之本有三：薄奉養，廉之本也；遠聲色，勤之本也；去讒私，明之本也。

民生不可一日無穀帛，尤不可斯須無禮義。

學者有繼聖之心，匹夫有顯君之志，皆分內事耳。

學，然後能知過；學之篤，然後能改過。

古者文以載道，宋景濂得其華，方正學得其大。

五經皆史也。《易》之史奥，《書》之史實，《詩》之史婉，《禮》之史詳，《春秋》之史嚴，其義則一而已。

士而樂放佚者，漸與無忌憚近矣。

參政羅東川先生僑

羅僑，字惟升，號東川，豫之吉水人。

從學於張東白。登弘治己未進士第。授新會知縣，表白沙言行，令邑人誦法之。陟大理評事，❶時逆瑾擅政，劉大夏論戍，先生上言非勸大臣之道，免官歸。瑾誅，復官，又以病歸。文成起兵討宸濠，請先生居守吉安，事平，擢知台州府。禮布衣張尺，問民疾苦，治行第一，陞廣東左參政。上疏乞骸骨。嘉靖甲午九月卒。先生所做，❷亦是靜存動察按板工夫，❸未必有自得處，但砥礪頗密，不失儒先軌範。在東白之門，可謂克家矣。

潛心語録

凡細微曲折之不能謹，惰慢放逸之不能除，只是心生養不熟，持敬工夫尚欠耳。

每於暗室中靜坐，久亦自生明，觸目光輝。豈有此心靜久而不生明者乎？

人心有明暗，何也？明者是原來天理，暗者是後來私欲。

用心專一，便是敬。

平日有矜持之工夫，則隨寓有安舒之氣象。

欲求道者，必於心上理會；欲求心者，必於性情上理會；欲求性情者，必於事物上理會。心正則性情正，性情正則事物當而近道矣。

欲看動時無差，須在靜時無欠；欲看行時無差，須在知處無欠。學者工夫，不過謹於性情心術念慮之微，喜怒憂懼、愛惡嗜

❶「陟」，賈本、莫本作「除」。
❷「做」，賈本、莫本作「學」。
❸「按板」，賈本、莫本作「切實」。

慾、視聽言動、衣冠寢興食息、辭受取予、出處進退、窮達患難死生之際，涵養於平時，察識於方動，審決於臨事，則無適非道，而效驗隨之矣。

身在此，心即在此；事在此，心即在此。精神專一，莫非天理流行，即敬也。愈嚴愈密，是之謂篤恭。事如是，心亦如是；表如是，裏亦如是。純粹真實，莫非天理周匝，即誠也。積中布外，是之謂王道。然敬則誠矣，誠則敬矣。

心不能無感，未發時，寂然爲靜，然不妄動亦是靜。感而遂通爲動，動而內照深沉，存神默運於其間，亦是靜。

所得多在靜中，動時所得，皆受用乎靜中也，而動靜一矣。所行多出所知，行處有得，皆受用乎所知也，而知行一矣。當知動中有靜，靜中有動，動靜互見，不可截然分先後。未發是靜，已發是動，然靜已涵動之機，到已發，必以靜爲之根。所存主處便是靜，所發見處便是動，動中有靜也。故曰聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。

凡事循理即是敬天，蓋天即理也。

凡一言一動，一語一默，一出一處，一取一與，皆須有當然之則。

明儒學案卷四十六終

明儒學案卷四十七目

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

諸儒學案中

明儒學案卷四十七　諸儒中一

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

文莊羅整菴先生欽順

羅欽順，字允升，號整菴，吉之泰和人。弘治壬子鄉試第一，明年進士及第。授翰林編修，擢南京國子司業。時章楓山先生爲祭酒，皆正己率物，太學一時之盛。奉親歸家，因疏乞終養。逆瑾怒，奪職爲民。瑾誅，復職，由南京太常少卿陞南京禮部右侍郎，改吏部右侍郎。嘉靖初，轉左侍郎，拜南京吏部尚書，改入禮部。丁父憂，服闋，起原官，未至，改吏部。具疏固辭，於是得旨致仕。丁未四月二十四日卒，年八十有三。詔賜祭葬，賜太子太保，❶謚文莊。

先生家居，每平旦，正衣冠，升學古樓，群從入，敘揖畢，危坐觀書，雖獨處無惰容。食恒二簋，居無臺榭，燕集無聲樂。林希元曰：「先生自發身詞林，以至八座，其行己居官，如精金美玉，無得致疵。」先生自敘爲學云：「昔官京師，逢一老僧，漫問何由成佛。渠亦漫舉禪語爲答：『佛在庭前柏樹子。』意其必有所謂，爲之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得《證道歌》，讀之若合符節。自以爲至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，聖賢之書未嘗一日去手。潛玩久之，漸覺就實，始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理

❶「賜」，賈本、莫本作「贈」。

也。自此研磨體認，積數十年，用心甚苦。年垂六十，始了然有見乎心性之真，而確乎有以自信。」蓋先生之論理氣，最爲精確，謂通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之温涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂。莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物依于氣而立，附于氣以行也。或者因「《易》有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然矣。斯言也，即朱子所謂「理與氣是二物，理弱氣强」諸論，可以不辯而自明矣。第先生之論心性，頗與其論理氣自相矛盾。夫在天爲氣者，在人爲心；在天爲理者，在人爲性。理氣如是，則心性亦如是，決無異同。人受天之氣以生，祇有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當恭敬處自恭敬，當是非處自是非，千頭萬緒，感應紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物，立於心之先，附於心之中也。先生以爲天性正於受生之初，明覺發於既生之後，明覺是心而非性。信如斯言，則性體也，心用也；性是人生以上，靜也；心是感物而動，動也。性是天地萬物之理，公也；心是一己所有，私也。明明先立一性以爲此心之主，與理能生氣之説無異，於先生理氣之論，無乃大悖乎？豈理氣是理氣，心性是心性，二者分天人，遂不可相通乎？雖然，心性之難明，不自先生始也。夫心祇有動靜而已，寂然不動，感而遂通，動靜之謂也。情貫于動靜，性亦

貫于動靜，故喜怒哀樂，不論已發未發，皆情也，其中和，則性也。今以喜怒哀樂未發之中爲性，已發之和爲情，勢不得不先性而後心矣。性先心後，不得不有罅隙可尋矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非，心也；仁義禮智，指此心之即性也。非先有仁義禮智之性，而後發之爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心也。觀此，知李見羅《道性編》亦一偏之論。凡人見孺子入井而怵惕，嘑蹴而不屑，此性之見於動者也。即當其靜，而性之爲怵惕不屑者，未嘗不在也。凡動靜者，皆心之所爲也，是故性者心之性，舍明覺自然自有條理之心，而別求所謂性，亦猶舍屈伸往來之氣，而別求所謂理矣。朱子雖言心統性情，畢竟以未發屬之性，已發屬之心，即以言心性者言理氣，故理氣不能合一。先生之言理氣，不同于朱子，而言心性，則于朱子同，故不能自一其說耳。先生以釋氏有見於明覺自然，謂之知心，不識所謂天地萬物之理，謂之不知性。羲以爲，釋氏親親仁民愛物，無有差等，是無惻隱之心也；取與不辨，而行乞布施，是無羞惡之心也；天上天下，唯我獨尊，是無辭讓之心也；無善無惡，是無是非之心也。其不知性者，由於不知心爾。然則其所知者，亦心之光影，而非實也。高景逸先生曰：「先生於禪學，尤極探討，發其所以不同之故，自唐以來，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。」嗚呼！先生之功偉矣！

困知記

此理之在心目間，由本而之末，萬象紛紜而不亂；自末而歸本，一真湛寂而無餘。

惟其無餘，是以至約，乃知聖經所謂「道心惟微」者，其本體誠如是也。

孔子教人，莫非存心養性之事，亦未嘗明言之也。孟子則明言之矣。夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而爲一也。《虞書》曰：「人心惟危，道心惟微。」《論語》曰：「從心所欲不踰矩。」又曰：「其心三月不違仁。」孟子曰：「君子所性，仁義禮智根于心。」此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混，精之又精，乃見其真。其或認心爲性，差毫釐而謬千里矣。

《繫辭》曰：「無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與于此？寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與于此？夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。」《易》道則然，即天道也，其在人也，容有二乎？是故至精者性也，至變者情也，至神者心也。所貴乎存心者，固將極其深，研其幾，以無失乎性情之正也。若徒有見乎至神者，遂以爲道在是矣，而深之不能極，幾之不能研，顧欲通天下之志，成天下之務，有是理哉？

道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。

道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶。惟精所以審其幾也，惟一所以存其誠也。允執厥中，從心所欲不踰矩也，聖神之能事也。釋氏之明心見性，與吾儒之盡心知性，相似而實不

同。蓋虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之真也。釋氏之學大抵有見於心，無見於性，故其爲教，始則欲人盡離諸象，而求其所謂空，空即虛也。既則欲其即相即空，而契其所謂覺，即知覺也。覺性既得，則空相洞徹，神用無方，神即靈也。凡釋氏之言性，窮其本末，要不出此三者。然此三者，皆心之妙，而豈性之謂哉？使據其所見之及，復能向上尋之帝降之衷，亦庶乎其可識矣。

盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物耳。乾道變化，各正性命，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。分殊，故各私其身。理一，故皆備於我。夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽于有我之私，是以明于近而暗于遠，見其小而遺其大。凡其所遺所暗，皆不誠之本也。然則知有未至，欲意之誠，其可得乎？故《大學》之教，必始於格物，所以開其蔽也。格物之訓，如程子九條，往往互相發明，譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘。而今之學者，動以不能盡格天下之物爲疑，是豈嘗一日實用其功？徒自誣耳！

此理之在天下，由一以之萬，初非安排之力；會萬而歸一，豈容牽合之私？是故察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者，自森然其不可亂，斯爲格致之極功。

格物之格，是通徹無間之意。蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，渾然

一致。

自夫子贊《易》，始以窮理爲言，理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之温涼寒暑，爲萬物之生長收藏，❶爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也。或者因「《易》有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫《易》乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也。云《易》有太極，明萬殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形跡求哉？斯義也，惟程伯子言之最精，叔子與朱子似乎少有未合。今其説具在，必求所以歸於至一，斯可矣。程伯子嘗歷舉《繫辭》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，「一陰一陽之謂道」數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也。」學者誠以此言精思潛玩，久久自當有見。所謂叔子少有未合者，劉元成記其語有云：「所以陰陽者道。」又云：「所以闔闢者道。」竊詳「所以」二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌，以伯子「元來只此是道」觀之，自見渾然之妙，似不須更著「所以」字也。所謂朱子少有未合者，蓋其言有云「理與氣

❶「生」，原作「主」，據賈本、莫本改。

決是二物」，又云「氣强理弱」，又云「若無此氣，則此理如何頓放」，似此類頗多，惟答何國材一書，有云「一陰一陽，往來不息，即是道之全體」，此語最爲截直，深有合于程伯子之言，然不多見，不知究以何者爲定論也。

竊以性命之妙，無出「理一分殊」四字。蓋一物之生，受氣之初，其理惟一。成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理；其理之一，常在分殊之中，此所以爲性命之妙也。語其一，故人皆可以爲堯、舜；語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。

請以從古以來，凡言性者明之。「若有恒性」，理之一也；「克綏厥猷」，則分之殊者，隱然寓乎其間。「成之者性」，理之一也；仁者、知者，百姓也，分之殊也。「天命之謂性」，理之一也；「率性之謂道」，分之殊也。性善，理之一也，而其言未及乎分殊，有性善，有性不善，分之殊也，而其言未及乎理一。程、張本思、孟以言性，既專主乎理，復推氣質之説，則分之殊者，誠亦盡之。但曰天命之性，固已就氣質而言之矣；曰氣質之性，性非天命之謂乎？一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩。朱子猶恐人之視爲二物也，乃曰「氣質之性即太極全體墮在氣質之中」，夫既以墮言，理氣不容無罅縫矣。惟以理一分殊蔽之，自無往而不通，所謂天下無性外之物，豈不亶其然乎？

天人一理，而其分不同。人生而靜，此理固在於人，分則屬乎天也。感物而動，此理固出乎天，分則屬乎人矣。君子必慎其獨，以此夫！

「天命之謂性」，自其受氣之初言也；「率性之謂道」，自其成形之後言也。蓋形質既成，人則率其人之性，而爲人之道；物則率其物之性，而爲物之道。鈞是人也，而道又不盡同，「仁者見之則謂之仁，知者見之則謂之知，百姓則日用而不知」，分之殊也。於此可見所云君子之道鮮矣者，蓋君子之道，乃中節之和，天下之達道也。必從事於修道之教，然後君子之道可得，而性以全。戒懼慎獨，所以修道也。

「喜怒哀樂之未發謂之中」，子思此言，所以開示後學最爲深切。蓋天命之性，無形象可睹，無方體可求，學者猝難理會，故即喜怒哀樂以明之。夫喜怒哀樂，人人所有而易見者，但不知其所謂中，不知其爲天下之大本，故特指以示人，❶使知性命即此而在也。上文「戒慎恐懼」，即所以存養乎此。然知之未至，則所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣。故李延平教人，須于靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。李之此指，蓋得之羅豫章，羅得之楊龜山，楊乃程門高第，其傳固有自來矣。程伯子嘗言：「學者先須識仁，識得此理，以誠敬存之而已。」叔子亦言：「勿忘勿助長，即是養氣之法。如不識怎生養，有物始言養，無物又養個甚？」由是觀之，則未發之中，安可無體認工夫？雖叔子嘗言「存養于未發之時則可，求中于未發之前則不可」，此殆一時答問之語，未必其終身之定論也。且以爲既思即是已發，語亦傷重。思乃動靜之交，與發於外者不同，推尋體認，要不出方寸間爾。伯子嘗言：「天理二

❶「特」，原作「持」，據賈本、莫本改。

字，是自家體貼出來。」又云：「中者，天下之大本，天地之間停停當當、直上直下之正理，出則不是。」若非其潛心體貼，何以見得如此分明？學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性也矣。亹亹焉戒懼以終之，庶無負子思子所以垂教之深意乎！

存養是學者終身事，但知既至，與知未至時，意味迥然不同。知未至時，存養非十分用意不可，安排把捉，靜定爲難，往往久而易厭。知既至時，存養即不須大段著力，從容涵泳之中，生意油然，自有不可遏者，其味深且長矣。然爲學之初，非有平日存養之功，心官不曠，則知亦無由而至。朱子所謂誠明兩進者以此，省察是將動時更加之意，即《大學》所謂「安而慮」者。然安而能慮，乃知止後事，故所得者深。若尋常致察，其所得者，終未可同日而語。大抵存養是思主，省察乃輔佐也。

理一也，必因感而後形，感則兩也。不有兩即無一。然天地間，無適而非感應，是故無適而非理。

神化者，天地之妙用也。天地間非陰陽不化，非太極不神，然遂以太極爲神，以陰陽爲化，則不可。夫化乃陰陽之所爲，而陰陽非化也；神乃太極之所爲，而太極非神也。爲之爲言，所謂莫之爲而爲者也。張子云：「一故神，兩故化。」蓋化言其運行者也，神言其存主者也。化雖兩，而其行也常一；神本一，而兩之中無弗在焉。合而言之，則爲神；分而言之，則爲化。故言化，則神在其中矣；言神，則化在其中矣；言陰陽，則太極在其中矣；言太極，則陰陽在其中矣。一而二，二而一者也。學者于

此，須認教體用分明，其或差之毫釐，鮮不流於釋氏之歸矣。

唐、宋諸名臣，多尚禪學，學之至者，亦儘得受用。蓋其生質既美，心地復緣此虛靜，兼有稽古之功，則其運用酬酢，雖不中不遠矣。且凡爲此學者，皆不隱其名，不諱其實，初無害其爲忠信也。故其學雖誤，其人往往有足稱焉。後世乃有儒其名而禪其實，諱其實而侈其名者，吾不知其反之於心，果何如也。

《樂記》「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」一段，義理精粹，要非聖人不能言。象山從而疑之，過矣，彼蓋專以欲爲惡也。夫人之有欲，固出于天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者，而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲而不知反，斯爲惡矣。先儒多以去人欲、遏人欲爲言，蓋所以防其流者，不得不嚴，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂，又可去乎？象山又言：「天亦有善有惡，如日月蝕、惡星之類。」是固然矣。然日月之蝕，彗孛之變，未有不旋復其常者，茲不謂之天理而何？故人道所貴，在乎不遠而復，奈何滔滔者天下皆是也！是則循其本而言之，天人曷常不一？究其末也，亦安得而不二哉？

《太極圖說》「無極之真」、「二五之精」、「妙合而凝」三語，愚不能無疑。凡物必兩而後可以言合，太極與陰陽，果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此。

《正蒙》云：「聚亦吾體，散亦吾體，知

死之不亡者，可與言性矣。」又云：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」夫人物則有生有死，天地則萬古如一，氣聚而生，形而爲有，有此物即有此理；氣散而死，終歸於無，無此物即無此理，安得所謂死而不亡者耶？若夫天地之運，萬古如一，又何生死存亡之有？譬之一樹，人物乃其花葉，天地其根幹也。花謝葉枯，則脱落而飄零矣，其根幹之生意固自若也，而飄零者復何交涉？謂之不亡可乎？故朱子謂：「張子此言，其流乃是個大輪迴。」由其迫切以求之，是以不覺其誤如此。

謝上蔡有言：「心之窮物有盡，而天者無盡，如之何包之？」此言不知爲何而發。夫人心之體即天之體，本來一物，無用包也，但其主於我者，謂之心耳。心之窮物有盡，由窮之而未至爾，物格則無盡矣。無盡即無不盡，夫是之謂盡心，心盡則與天爲一矣。如其爲物果二，又豈人之智力之所能包哉？

昔官京師，逢一老僧，漫問何由成佛，渠亦漫舉禪語爲答云：「佛在庭前柏樹子。」愚意其必有所謂，爲之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟。不覺流汗通體，既而得《證道歌》讀之，如合符節。自以爲至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，則聖賢之書未嘗一日去手。潛玩久之，漸覺就實。始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。❶自此研磨體認，日復一日，積數十年，用心甚苦。年垂六十，始了然有見乎心

❶「不覺流汗通體」至「而非性之理也」七十五字原無，據賈本、莫本補。

性之真，而確乎有以自信。朱、陸之學，於是乎僅能辨之，良亦鈍矣。蓋嘗徧閲象山之書，大抵皆明心之説，其自謂所學，因讀《孟子》而自得之。時有議之者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆。」某亦以爲誠然。然愚觀《孟子》之言，與象山之學自别，于此而不能辨，非惟不識象山，亦不識孟子矣。孟子云：「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」一段言語，甚是分明，所貴乎「先立其大者」何？以其能思也。能思者心，所思而得者，性之理也。是則孟子喫緊爲人處，不出乎思之一言。故他日又云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」而象山之教學者，顧以爲「此心但存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前，自能辨之」。又云：「當寬裕温柔自寬裕温柔，當發强剛毅自發强剛毅。」若然，則無所用乎思矣，非孟子「先立乎其大者」之本旨也。夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，豈學者之所及哉？苟學而不思，此理終無由而得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉，斯不及矣。遂乃執靈覺以爲至道，謂非禪學而何？蓋心性至爲難明，象山之誤，正在於此。故其發明心要，動輒數十百言，而言及於性者絶少。間因學者有問，不得已而言之，只是枝梧籠罩過，並無實落，良由所見不的，是誠不得於言也。嘗考其言有云：「心即理也。」然則性果何物耶？又云：「在天者爲性，在人者爲心。」

然則性果不在人耶？既不知性之爲性，舍靈覺即無以爲道矣。謂之禪學，夫復何疑？或者見象山所與王順伯書，未必不以爲禪學非其所取，殊不知象山陽避其名，而陰用其實也。何以明之？蓋書中但言兩家之教，所從起者不同，初未嘗顯言其道之有異，豈非以儒、佛無二道？惟其主於經世，則遂爲公爲義，爲儒者之學乎？所謂陰用其實者，此也。或者又見象山亦嘗言致思，亦嘗言格物，亦嘗言窮理，未必不以爲無背於聖門之訓，殊不知言雖是而所指則非。如云格物致知者，格此物，致此知也；窮理者，窮此理也；思則得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也，皆本之經傳。然以「立此者也」一語證之，❶則凡所謂此者，皆指心而言也。聖經之所謂格物窮理，果指心乎？故其廣引博證，無非以曲成其明心之説，求之聖賢本旨，竟乖戾而不合也。或猶不以爲然，請復實之以事。有楊簡者，象山之高第弟子也，嘗發本心之問，遂于象山言下，忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。有詹阜民者，從游象山，安坐瞑目，用力操存，如此者半月，一日下樓，忽覺此心已復澄瑩。象山目逆而視之曰：「此理已顯也。」蓋惟禪家有此機軸，試觀孔、曾、思、孟之相授受，曾有一言似此否乎？其證佐之分明，脉路之端的，雖有善辨，殆不能爲之出脱矣。蓋二子者之所見，即愚往年所見之光景。愚是以能知其誤而究言之，不敢爲含糊兩可之詞也。嗟夫！象山以英邁絶人之資，遇高明正直之友，使能虛心易氣，

❶「此者」，原作「者此」，據賈本、莫本改。

舍短取長，以求歸於至當，即其所至，何可當也！顧乃眩于光景之奇特，而忽于義理之精微，向道雖勤，而朔南莫辨，至於没齒，曾莫知其所以生者，不亦可哀也夫！

程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反，復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」席文同《鳴冤録》提綱有云：「孟子之言，程子得之；程子之後，陸子得之。」然所引程子之言，只到「復入身來」而止，最緊要是「自能尋向上去，下學而上達」二語，却裁去不用，果何説耶？似此之見，非惟無以直象山之冤，正恐不免冤屈程子也。

程子言「性即理也」，象山言「心即理也」，至當歸一，精義無二，此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之？吾夫子贊《易》，言性屢矣，曰「乾道變化，各正性命」，曰「成之者性」，曰「聖人作《易》，以順性命之理」，曰「窮理盡性，以至於命」，但詳味此數言，性即理也明矣。於心亦屢言之，曰「聖人以此洗心」，曰「易其心而後語」，曰「能説諸心」。夫心而曰洗、曰易、曰説，洗心而曰以此，試詳味此數語，謂「心即理也」，其可通乎？且孟子嘗言「理義之悦我心，猶芻豢之悦我口」，尤爲明白易見。故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。

薛文清《讀書録》甚有體認工夫，然亦有未合處。所云「理氣無縫隙，故曰器亦道，道亦器」，其言當矣。至于反覆證明氣有聚散，理無聚散之説，愚則不能無疑。夫一有一無，其爲縫隙也大矣，安得謂之「器亦道，道亦器」耶？蓋文清之於理氣，亦始終認爲二物，故其言未免時有室礙也。竊

嘗以爲氣之聚，便是聚之理；氣之散，便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之始終，莫不皆然。胡敬齋窮理似乎欠透，如云「氣乃理之所爲」，又云「人之道，乃仁義之所爲」，又云「所以爲是太和者，道也」，又云「有理而後有氣」，又云「《易》即道之所爲」，但熟讀《繫辭傳》，其說之合否自見。余子積之《性書》，則又甚焉。又云：「氣嘗能輔理之美矣，理豈不救氣之衰乎？」胡敬齋力攻禪學，但於禪學本末未嘗深究，動以想像二字斷之，安能得其心服耶？蓋吾儒之有得者，固是實見；禪學之有得者，亦是實見。但所見有不同，是非得失，遂於此乎判爾。彼之所見，乃虛靈知覺之妙，亦自分明脱灑，未可以想像疑之。然其一見之餘，萬事皆畢，卷舒作用，無不自由，是以猖狂妄行，而終不可與入堯、舜之道也。愚所謂有見於心，無見於性，當爲不易之論。使誠有見乎性命之理，自不至於猖狂妄行矣。蓋心性至爲難明，是以多誤。謂之兩物，又非兩物；謂之一物，又非一物。除却心，即無性；除却性，即無心。惟就一物中，剖分得兩物出來，方可謂之知性。學未至於知性，天下之言未易知也。

《居業録》云：「婁克貞見搬木之人得法，便説他是道。此與運水搬柴相似，指知覺運動爲性，故如此説。夫道固無所不在，必其合乎義理而無私，乃可爲道，豈搬木者所能？設使能之，亦是儒者事矣，其心必以爲無適而非道。然所搬之木，苟不合義，亦可謂之道乎？」愚讀此條，不覺慨然興嘆，以爲義理之未易窮也。夫法者，道之別名，凡事莫不有法，苟得其法，即爲合理，是

即道也。搬木者固不知道爲何物，但據此一事，自是暗合道妙，與夫婦之愚不肖，與知能行一也。道固無所不在，若搬木得法而不謂之道，得無有空缺處耶？木所從來，或有非義，此宜責在主者，夫豈搬者之過耶？若搬者即主，則其得法處自是道，得之非義，自是非道，顧可舉一而廢百耶？禪家所言運水搬柴，無非妙用，蓋但以能搬能運者即爲至道，初不問其得法與否，此其所以與吾儒異也。克貞雖是禪學，然此言却不差，乃從而譏之，過矣。

所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切。佛家所見，亦成一偏，緣始終不知有分殊，此其所以似是而非也。其亦嘗有言，「不可籠統真如，顢頇佛性」，大要以警夫頑空者爾，于分殊之義，初無干涉也。其既以事爲障，又以理爲障，直欲掃除二障，乃爲至道，安得不爲籠統顢頇乎？陳白沙謂林緝熙曰：「斯理無一處不到，無一息不運，得此欛柄入手，更有何事？」其說甚詳。末乃云：「自兹以往，更有分殊處，合要理會。」夫猶未嘗理會分殊，而先已得此欛柄，愚恐其未免於籠統顢頇也。況其理會分殊工夫，求之所以自學，所以教人，皆無實事可見，得非欲稍自别於禪學，而姑爲是言耶？湛元明爲改葬墓碑，并「合要理會」一句亦不用，其平日之心傳口授，必有在矣。

《白沙詩教》，開卷第一章，乃其病革時所作，以示元明者也。所舉經書，曾不過一二語，而遂及於禪家之杖喝，何耶？殆熟處難忘也。所云「莫杖莫喝」，只是掀翻說，蓋一悟之後，則萬法皆空，「有學無學，有覺無覺」，其妙旨固如此。「金鍼」之譬，亦出佛氏，以喻心法也。「誰掇」云者，詩云：繡羅

一方，金針誰撥。殆以領悟者之鮮其人，而深屬意於元明耳。觀乎「莫道金針不傳與，江門風月釣臺深」之句，別一絶句。其意可見。注乃謂「深明正學，以闢釋氏之非」，豈其然乎？溥博淵泉，而時出之，道理自然，語意亦自然。曰「藏而後發」，便有作弄之意，未可同年而語也。四端在我，無時無處而不發見，知皆擴而充之，即是實地上工夫。今乃欲于靜中養出端倪，既一味靜坐，事物不交，善端何緣發見？遏伏之久，或者忽然有見，不過虛靈之光景耳。朝聞夕死之訓，吾夫子所以示人當汲汲于謀道，庶幾無負此生。故程子申其義云：「聞道，知所以爲人也；夕死可矣，是不虛生也。」今顧以此言爲處老、處病、處死之道，不幾於侮聖言者乎？道乃天地萬物公共之理，非有我之所得私，聖賢經書明若日星，何嘗有一言以道爲吾爲我？佛氏妄誕，乃曰「天上天下，惟我獨崇」。❶今其詩有云「無窮吾亦在」，又云「玉臺形我我何形」，吾也，我也，注皆指爲道也，是果安所本耶？然則所謂「纔覺，便我大而物小，物有盡而我無盡」，正是「惟我獨崇」之説。❷姑自成一家可矣，必欲强合於吾聖人之道，難矣哉！

楊方震復余子積書有云：「若論一，則不徒理一，而氣亦一也；若論萬，則不徒氣萬，而理亦萬也。」此言甚當，但「亦」字稍覺未安。

人呼吸之氣，即天地之氣，自形體而觀，若有内外之分，其實一氣之往來耳。程子云：「天人本無二，不必言合。」即氣即理

❶「崇」，賈本、莫本作「尊」。
❷「崇」，賈本、莫本作「尊」。

皆然。

理即是氣之理，❶當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。「《易》有太極」，此之謂也。若於轉折處看得分明，自然頭頭皆合。程子嘗言：「天地間，只有一個感應而已，更有甚事？」夫往者感，則來者應；來者感，則往者應。一感一應，循環無已。理無往而不存焉，在天在人一也。天道惟是至公，故感應有常而不忒；人情不能無私欲之累，故感應易忒而靡常。夫感應者，氣也，如是而感，則如是而應，有不容以毫髮差者，理也。適當其可則吉，反而去之則凶，或過焉，或不及焉，則悔且吝，故理無往而不定也。然此多是就感通處說，須知此心雖寂然不動，其中和之氣，自爲感應者，未始有一息之停。故所謂亭亭當當，直上直下之正理，自不容有須臾之間，此則天之所命，而人物之所以爲性者也。愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。」此言殆不可易哉！

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」以此實良知良能之說，其義甚明。蓋知能，乃人心之妙用；愛敬，乃人心之天理也。以其不待思慮而自知此，故謂之良。近時有以良知爲天理者，然則愛敬果何物乎？程子嘗釋「知覺」二字之義云：「知是知此事，覺是覺此理。」又言：「佛氏之云覺，甚底是覺斯道，甚底是覺斯民？」正斥其知覺爲性之謬

❶「即」，賈本、莫本作「只」。

耳。夫以二子之言，明白精切如此，而近時異説之興，聽者曾莫之辨，則亦何以講學爲哉？

「上天之載，無聲無臭」，又安有形體可覓耶？然自知道者觀之，即事即物之理，便昭昭然在心目之間，非自外來，非由內出，自然一定而不可易，所謂「如有所立卓爾」，非想像之辭也。佛氏以寂滅爲極致，與聖門卓爾之見絶不相同，彼曠而虛，此約而實也。以覺言仁，固非；以覺言知，亦非也。蓋仁智乃吾心之定理，而覺乃其妙用。如以妙用爲定理，則《大傳》所謂「一陰一陽之謂道」，「陰陽不測之謂神」，果何別耶？朱子嘗言「神亦形而下者」，又云「神乃氣之精英，須曾實下工夫體究來」，方信此言，確乎其不可易，不然，則誤以神爲形而上者有之矣。黄直卿嘗疑《中庸》論鬼神有「誠之不可揜」一語，則是形而上者，朱子答以「只是實理處發見」，其義愈明。

情是不待主張而自然發動者，意是主張如此發動者。不待主張者，須是與他做主張，方能中節。由此心主張而發者，便有公私義利兩途，須要詳審，二者皆是慎獨工夫。

天地人物，止是一理，然而語天道則曰陰陽，語地道則曰剛柔，語人道則曰仁義，何也？蓋其分既殊，其爲道也，自不容于無別。然則鳥獸草木之爲物，欲明其道，夫豈可以一言盡乎？大抵性以命同，道以形異，必明乎異同之際，斯可以盡天地人物之性。道心此心也，人心亦此心也，一心而二名，非聖人强分別也。體之靜正有常，而用之變化不測也，須兩下見得分明，方是盡心之學。佛氏所以似是而非者，有見于人心，

無見于道心耳。慈湖說《易》，究其指歸，不出于虛靈知覺而已。其曰：「吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所爲。」《楞嚴經》所謂「山河大地，咸是妙明真心中物」，即其義也。其曰：「目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能噬，所以能噬者何物？鼻能嗅，所以能嗅者何物？手能運用屈伸，所以能運用屈伸者何物？足能步趨，所以能步趨者何物？氣血能周流，所以能周流者何物？心能思慮，所以能思慮者何物？」波羅提「作用是性」偈，即其義也。其曰：「天地非大也，毫髮非小也，晝非明也，夜非晦也，往非古也，此非今也，他日非後也，鳶飛戾天非鳶也，魚躍于淵非魚也。」《金剛經》所謂「如來說世界即非世界，是名世界，三十二相即是非相，是名三十二相」，即其義也。凡篇中曰己、曰吾、曰我，義與惟我獨尊無異，其爲禪學昭昭矣。

愚嘗謂人心之體，即天之體，本來一物，但其主於我者謂之心。若謂其心通者，洞見天地人物，皆在吾性量之中，而此心可以範圍天地，則是心大而天地小矣，是以天地爲有限量矣。本欲其一，反成二物，謂之知道可乎？「《易》有太極，是生兩儀」，乃統體之太極；「乾道變化，各正性命」，則物物各具一太極矣。其所爲太極則一，而分則殊，惟其分殊，故其用亦別。若謂天地人物之變化，皆吾心之變化，而以發育萬物歸之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉？蓋發育萬物，自是造化之功用，人何與焉？雖非人所能

與，其理即吾心之理，故《中庸》贊「大哉聖人之道」，而首以是爲言，明天人之無二也。此豈蔽於異説者所能識哉？ 況天地之變化，萬古自如；人心之變化，與生俱生，則亦與生俱盡，謂其常住不滅，無是理也。慈湖誤矣！ 藐然數尺之軀，乃欲私造化以爲己物，何其不知量邪！

因閲慈湖書，賦詩三章：「斜風細雨釀輕寒，掩卷長吁百慮攢。不是皇天分付定，中華那復有衣冠。」「裝成戲劇逐番新，任逼真時總不真。何事貪看忘晝夜，只緣聲色解迷人。」「鏡中萬象原非實，心上些兒却是真。須就這些明一貫，莫將形影弄精神。」程子解「道心惟微」曰：「心，道之所在；微，道之體也。」解得極明。「些兒」二字，乃俗語，康節詩中嘗用之，意與微字相類。天人物我，所以通貫爲一，只是此理而已，如一線之貫萬珠，提起都在掌握。故盡己之性便能盡人物之性，可以贊化育而參天地。慈湖謂其心通者，洞見天地人物，皆在吾性量之中，是將形影弄精神也。殊不知鏡中之象，與鏡原不相屬，提不起，按不下，收不攏，放不開，安得謂之一貫耶？

慈湖有云：「近世學者，沉溺乎義理之意，説胸中常存一理，不能忘捨，捨是則豁然無所憑依，故必置理字於其中。不知聖人胸中，初無如許意度。」愚按：聖人胸中，固自清明瑩徹，然于中則曰「允執」，于矩則曰「不踰」，豈是漠然蕩無主宰？ 凡視聽言動，喜怒哀樂，一切任其自作自止，如水泡乎？ 若見得此理真切，自然通透洒落，又何有於安排布置之勞哉？

《易》曰：「立人之道曰仁與義。」其名易知，其理未易明也。自道體言之，渾然無

間之謂仁，截然有止之謂義；自體道者言之，心與理一之謂仁，事與理一之謂義。心與理一，則該貫動靜，斯渾然矣；事與理一，則動中有靜，斯截然矣。截然者，不出乎渾然之中，事之合理，即心與理一之形也。心與理初未嘗不一也，有以間之，則二矣。然則何修何爲而能復其本體之一邪？曰敬。

《書》之所謂「道心」，即《樂記》所謂「人生而靜，天之性也」，即《中庸》所謂「未發之中，天下之大本也」，決不可作已發看。若認道心爲已發，則將何者以爲大本乎？愚於此不能無少異於朱子者。

讀佛書辨 抽《困知記》中《辯佛書》者另爲一帙。

《金剛經》、《心經》，可謂簡盡，《圓覺》詞意稍複，《法華》緊要指示處，纔十一二；餘皆閒言語耳，且多誕謾。達磨雖不立文字，直指人心，見性成佛，然後來説話，不勝其多。大概其教人發心之初，無真非妄，故曰「若見諸相非相，即見如來」。悟入之後，則無妄非真，故云「無明真如，無異境界」。雖頓漸各持一説，而首尾衡決，真妄不分，真詖淫邪遁之尤者。

《楞伽》大旨有四：曰五法，曰三自性，曰八識，曰二無我。一切佛法，悉入其中，經中明言之矣。五法者，名也，相也，妄想也，正智也，如如也。三自性者，妄想自性，緣起自性，成自性也。八識者，識藏也，意根，意識，眼識，耳識，鼻識，舌識，身識也。二無我者，人無我，法無我也。凡此諸法，不出迷悟兩途。蓋迷則爲名、爲相、爲妄想，爲妄想自性、緣起自性，爲人法二執，而

識藏轉爲諸識。悟則爲正智，爲如如，爲成自性，爲人法無我，而諸識轉爲真識。所爲人法，則五陰、十二入、十八界是已。五陰者，色、受、想、行、識也；十二入者，眼、耳、鼻、舌、身、意六根，對色、聲、香、味、觸、法六塵也。加之六識，是謂十八界。合而言之人也，析而言之法也。有所覺之謂悟，無所覺之謂迷。佛者覺也，而覺有二義，有始覺，有本覺。始覺者，目前悟入之覺，即所謂正智也，即人而言之也。本覺者，常住不動之覺，即所謂如如也，離人而言之也。因始覺而合本覺，所以成佛之道也。及其至也，始覺正智亦泯，而本覺朗然獨存，則佛果成矣。故佛有十號，其一曰等正覺，此之謂也。本覺乃見聞知覺之體，五陰之識屬焉。見聞知覺乃本覺之用，十八界之識屬焉。非本覺，即無以爲見聞知覺；舍見聞知覺，則亦無本覺矣。故曰「如來於陰、界、入，非異非不異」。其謂法離見聞知覺者何？懼其著也。佛以離情遣著，然後可以入道，故欲人于見聞知覺一切離之。離之云者，非不見不聞，無知無覺也，不著于見聞知覺而已矣。《金剛經》所謂「心不住法而行布施，應無所住而生清净心」，即其義也。然則佛氏之所謂性，不亦明甚矣乎？彼明以知覺爲性，始終不知性之爲理，乃欲强合于吾儒以爲一道，如之何其可合也？昔達磨弟子婆羅提，嘗言作用是性，有偈云：「在胎爲身，處世爲人。在眼曰見，在耳曰聞。在鼻辨香，在口談論。在手執捉，在足運奔。偏現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。」識與不識，即迷悟之謂也。知是佛性，即所謂正智、如如；喚作精魂，即所謂名相妄想。此偈自

是真實語，後來桀黠者出，嫌其淺近，乃人人揑出一般鬼怪說話，直是玄妙奇特，以利心求者，安得不爲其所動乎？ 張子所謂「詖淫邪遁之辭，翕然並興，一出于佛氏之門」，誠知言矣。然造妖揑怪，不止其徒，中其毒者，往往便能如此。

《楞伽》四卷，卷首皆云「一切佛語心品」，良以萬法惟識，諸識惟心，種種差別，不出心識而已。故經中之言識也特詳。第一卷，首言諸識有二種生住滅，謂流注生住滅，相生住滅。次言諸識有三種相，謂轉相、業相、真相。又云：「略說有三種識，廣說有八相。何等爲三？ 謂真識、現識及分別事識。」又云：「若復彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅，是名相滅。」又云：「轉識、藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而自真實相不滅。非自真實相滅，但業相滅。若自真實相滅者，❶藏識則滅；藏識滅者，不異外道斷見議論。」又破外道斷見云：「若識流注滅者，無始流注應斷。」又云：「水流處，藏識轉識浪生。」又云：「外境界風飄蕩，心海識浪不斷。」又偈云：「藏識海常住，境界風所動。種種諸識浪，騰躍而轉生。」又偈云：「凡夫無智慧，藏識如巨海。業相猶波浪，依彼譬類通。」第二卷有云：「一切自性習氣，藏意意識習見轉變，名爲涅槃。」注云：「自性習氣，謂衆生心識性執，熏習氣分。藏意、意識者，即藏識與事識，由愛見妄想之所熏習。轉變者，謂轉藏識、事識爲自覺聖智境界也。」有云：「識者，因樂種種跡境界故，餘趣相續。」有云：「外道四種涅

❶「自真」，原作「是其」，據羅整菴《困知記續》卷上改。

槃，非我所說法。我所說者，妄想識滅，名爲涅槃。」有云：「意識者，境界分段計著生。習氣長養藏識意俱。我我有所計著，思惟因緣生。不壞身相藏識因，攀緣自心現境界，計著心聚生。展轉相因，譬如海浪，自心現境界風吹，若生若滅，亦如是。是故意識滅，七識亦滅。」注云：「境界分段者，六識從六塵生也。習氣長養者，言六識不離七識八識也。我我所計著者，言七識我執，從思惟彼因彼緣而生。不壞身相藏識，即第八識。謂此八識，因于六識能緣，還緣自心所現境界，以計著故，而生六識，能總諸心，故云心聚生也。展轉相因者，八識轉生諸識，六識起善起惡，七識則傳送其間。海喻八識，浪喻六識。以六塵爲境界風，境界乃自心所現，還吹八識心海，轉生諸識，若生若滅，亦猶依海而有風，因風而鼓浪，風息則浪滅。故云意識滅，七識亦滅也。」又偈云：「心縛于境界，覺想智隨轉，無所有及勝，平等智慧生。」注云：「現在一念，爲塵境所轉，故有業縛。而本有覺智亦隨妄而轉，若了妄即真，離諸有相，及至佛地，則復平等大慧矣。」第三卷有云：「彼生滅者是識，不生不滅者是智。墮相無相，及墮有無種種相因是識。超有無相是智，長養相是識，非長養相是智。」又云：「無礙相是智境界，種種礙相是識。三事和合生方便相是識，無事方便自性相是智。得相是識，不得相是智。自得聖智境界，不出不入，如水中月。」注云：「根塵及我和合，相應而生是識。此不知自性相故，若知性相，則一念靈知，不假緣生，故云無事方便自性相是智。相惟是一，而有離不離之異，故云得不得也。」又偈云：「心意及與識，遠離思

惟想。得無思想法，佛子非聲聞。寂靜勝進忍，如來清淨智。生于善勝義，所行悉遠離。」注云：「得無思想法，則轉識爲智，此是菩薩而非聲聞，智之始也。寂靜勝進忍，即如來清淨忍智，智之終也。」第四卷有云：「如來之藏，是善不善因，能偏興造一切趣生。譬如伎兒變現，諸趣離我我所，不覺彼故，三緣和合，方便而生。外道不覺，計著作者，爲無始虛僞惡習所薰，名爲識藏，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷，離無常過，離于我論，自性無垢，畢竟清淨。」注云：「此隨染緣，從細至粗也。若能一念迴光，能隨淨緣，則離無常之過，二我之執，自性清淨，所謂性德如來，則究顯矣。」有云：「菩薩摩訶薩，欲求勝進者，當淨如來藏及識藏名。若無識藏名，如來藏者，則無生滅。」註云：「識藏以名言者，由迷如來藏轉成妄識，無有別體，故但有名。若無識藏之名，則轉妄識爲如來藏也。」有云：「彼相者，眼識所照，名爲色；耳鼻舌身意識所照，名爲聲香味觸法，是名爲相。妄想者，施設衆名，顯示諸相，如此不異，象馬車步男女等名，是名妄想。正智者，彼名相不可得，猶如過客，諸識不生，不斷不常，不墮一切外道、聲聞緣覺之地。以此正智，不立名相。非不立名相，離二見、建立及誹謗，知名相不生，是名如如。」有云：「善不善者，謂八識。何等謂八？謂如來藏、名識藏、心意、意識及五識身，非外道所說。五識身者，心意、意識俱，善不善相，展轉變壞，相續流注，不壞身生，亦生亦滅，不覺自心現，次第滅，餘識生。形相差別，攝受意識、五識俱相應生，刹那時不住。」注云：「不壞者，不斷也。攝受意識者，以五根攬

五塵，攝歸意識，起善起惡。」有云：「愚夫依七識身滅，起斷見，不覺識藏故，起常見，自妄想故，不知本際。自妄想慧滅故，解脱。」注云：「愚夫所知，極于七識，七識之外無所知故，因起斷見。而不覺識藏無盡，見其念念相續故，起常見。由其自妄想，内而不及外故，不能知本際。然妄不自滅，必由慧而滅也。」又偈云：「意識之所起，識宅意所住。意及眼識等，斷滅説無常。或作涅槃見，而爲説常住。」注云：「意由八識而起，而八識意之所住，故謂之宅。以是言之，自不容以七識自滅而起斷見。彼又於意及眼識等斷滅處説無常，或作涅槃見者，此皆凡外自妄想見，故不知本際，如來爲是説常住也。」經中言識，首尾具於此矣。間有牽涉他文者，不暇盡録，然已不勝其多，亦無庸盡録爲也。❶其首之以「諸識有二種生住滅」，乃其所謂生死根也。終之以「識宅常住」，乃其所謂涅槃相也。然而「生死即涅槃，涅槃即生死」，初無二相，故諸識雖有種種名色，實無二體。但迷之則爲妄，悟之則爲真。苟能滅妄識而契真識，則有以超生死而證涅槃矣。真識即本覺也，涅槃即所覺之境界也。由此觀之，佛氏之所謂性，有出於知覺之外耶？雖其言反覆多端，窮其本末，不過如此。然驟而觀之者，或恐猶有所未達也，輒以藏識爲主，而分爲數類，以盡其義。藏，即所謂如來藏也。以其含藏善惡種子，故謂之藏。其所以爲善爲惡，識而已矣，故曰藏識。藏識，一耳，而有本有末，曰真相，曰真識，曰真實相，曰無始流注，曰藏識海，曰涅槃，曰平等智慧，曰

❶「庸」，原作「容」，據賈本、莫本改。

不生不滅等是智。曰如來清净智，曰自性無垢畢竟清净，曰識宅，曰常住。此爲一類，皆言乎其本體也。曰流注生住滅，相生住滅，曰業相，曰分別事識，曰識浪，曰樂種種跡境界，曰意識，曰生滅等是識，曰識藏，生住地無明，與七識俱，如海浪身，常生不斷，曰識藏名，曰心意、意識及五識身，曰意及眼識等。此爲一類，皆言乎其末流也。曰轉相，曰現識，曰轉識，曰覺想智隨轉。此爲一類，言乎本末之所由分也。其言及修行處，又當自爲一類，如曰諸虛妄滅，則一切根識滅，曰習見轉變，名爲涅槃，曰妄想識滅，名爲涅槃，曰意識滅，七識亦滅，曰無所有及勝，曰遠慮思惟想，曰離無常過，離於我論，曰欲求勝進者，當淨如來藏，及識藏名，若無識藏，名如來藏者，則無生滅。曰自妄想慧滅故解脱。凡此皆言其修行之法也。故窮其說者，合此數類而詳玩之，則知余所謂「滅妄識而契真識」，誠有以得其要領矣。夫識者，人心之神明耳，而可認爲性乎？且其以本體爲真，末流爲妄，既分本末爲兩截，謂迷則真成妄，悟則妄即真，又混真妄爲一途。蓋所見既差，故其言七顛八倒，更無是處。吾黨之號爲聰明特達者，顧不免爲其所惑，豈不深可惜哉！

夫以心識爲本，六識爲末，固其名之不可易者。然求其實，初非心識之外，別有所謂六識也；又非以其本之一，分而爲末之六也。蓋凡有所視，則全體在目；有所聽，則全體在耳；有所言，則全體在口；有所動，則全體在身。只就此四件說，取簡而易見爾。所謂感而遂通，便是此理。以此觀之，本末明是一物，豈可分而爲二，而以其半爲真，半爲妄哉？若夫真妄之不可混，則又可得

而言矣。夫目之視，耳之聽，口之言，身之動，物雖未交，而其理已具，是皆天命之自然，無假于安排造作，莫非真也。及乎感物而動，則有當視者，有不當視者；有當聽者，有不當聽者；有當言者，有不當言者；有當動者，有不當動者。凡其所當然者，即其自然之不可違者，故曰真也；所不當然者，則往往出于情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外本末無非一貫也。若如佛氏之説，則方其未悟之先，凡視聽言動，不問其當然與不當然，一切皆謂之妄；及其既悟，又不問其當然與不當然，一切皆謂之真。吾不知何者在所當存乎？何者在所當去乎？當去者不去，當存者必不能存，人欲肆而天理滅矣。使其説肆行而莫之禁，中國之爲中國，人類之爲人類，將非幸歟！

達磨告梁武帝有云：「浄智妙圓，體自空寂。」只此八字，已盡佛性之形容矣。其後有神會者，嘗著《顯宗記》，反覆數百語，説得他家道理亦自分明，其中有云：「湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，即是真空。空而不無，便成妙有。妙有即摩訶般若，真空即清浄涅槃。」又足以發盡達摩妙圓空寂之旨。余嘗合而觀之，與《繫辭傳》所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」殆無異也。然孰知其所甚異者，正在于此乎？夫《易》之神，即人之心。程子嘗言：「心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通是也。」蓋吾儒以寂感言心，而佛氏以寂感爲性，此其所爲甚異也。良由彼不知性爲至精之理，而以所謂神者當之，故其應用無方，雖

亦識圓通之妙，而高下無所準，輕重無所權，卒歸于冥行妄作而已矣。

程子嘗言：「仁者渾然與物同體。」佛家亦有「心佛衆生，渾然齊致」之語，何其相似也。究而言之，其相遠奚啻燕、越哉！唐相裴休，深于禪學者也，嘗序《圓覺經疏》，首兩句云：「夫血氣之屬必有知，凡有知者必同體。」此即「心佛衆生，渾然齊致」之謂也。蓋其所謂齊，固不出乎知覺而已矣。且天地之間，萬物之衆，有有知者，有無知者，謂有知者爲同體，則無知者非異體乎？有同有異，是二本也。蓋以知覺爲性，其窒礙必至於此。若吾儒所見，則凡賦形于兩間者，同一陰陽之氣以成形，同一陰陽之理以爲性，有知無知，無非出于一本。故此身雖小，萬物雖多，其血氣之流通，脈絡之聯屬，元無絲毫空闕之處，無須臾間斷之時，此其所以爲渾然也。

「有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋。」此高禪所作也。自吾儒觀之，昭然太極之義，夫復何言？然彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？此其所以大亂真也。今先據其言語解釋一番，使彼意既明且盡，再以吾儒言語解釋一番，然後明知其異同之實，則似是之非，有不難見矣。以佛家之言爲據，則無始菩提，所謂「有物先天地」也；湛然常寂，所謂「無形本寂寥」也；心生萬法，所謂「能爲萬象主」也；常住不滅，所謂「不逐四時凋」也。作者之意，不亦明且盡乎？求之吾儒之書，「太極生兩儀」，是固先天地而立矣；「無聲無臭」，則無形不足言矣；「富有之謂大業」，萬象皆一體也；「日新之謂盛德」，萬古猶一時也。太極之義不亦明且盡乎？

詩凡二十字，其十七字彼此意義無甚異同，所當辨者，三字爾：物也、萬象也。以物言之，菩提不可爲太極明矣；以萬象言之，在彼經教中，即萬法耳。以其皆生於心，故謂之能主，然所主者，實不過陰界入。自此之外，仰而日月星辰，俯而山河大地，近而君臣父子兄弟夫婦朋友，遠而飛潛動植水火金石，一切視以爲幻而空之矣。彼安得復有所謂萬象乎哉？爲此詩者，蓋嘗窺見儒書，遂竊取而用之耳。余于前《記》，嘗有一説，正爲此等處，請復詳之。所謂「天地間，非太極不神，然遂以太極爲神，則不可」，此言殊不敢易。誠以太極之本體，動亦定，靜亦定，神則動而靜，靜而能動者也。以此分明見得是兩物，不可混而爲一，故《繫辭傳》既曰「一陰一陽之謂道」矣，而又曰「陰陽不測之謂神」，由其實不同，故其名不得不異。不然，聖人何用兩言之哉？然其體則同一陰陽，所以難于領會也。佛氏初不識陰陽爲何物，固無由知所謂道，所謂神。但見得此心有一點之靈，求其體而不可得，則以爲空寂。推其用而偏于陰界入，則以爲神通，所謂有物者此耳。以此爲性，萬無是處，而其言之亂真，乃有如此詩者，可無辨乎？然人心之神，即陰陽不測之神，初無二致。但神之在陰陽者，則萬占如一；在人心者，則與生死相爲存亡。所謂理一而分殊也，佛氏不足以及此矣。

南陽慧忠破南方宗旨云：「若以見聞覺知是佛性者，《净名》不應云『法離見聞覺知』，若行見聞覺知是，則見聞覺知非求法也。」南僧因問：「《法華》了義，開佛知見，此復何爲？」忠曰：「他云開佛知見，尚不言菩薩二乘，豈以衆生癡倒，便成佛之知見

邪？」汾州無業有云：「見聞覺知之性，與太虛齊壽，不生不滅，一切境界，本自空寂，無一法可得迷者。不了即爲境惑，一爲境惑，流轉無窮。」此二人皆禪林之傑出，考其言，皆見于《傳燈録》，何若是之不同耶？蓋無業是本分人，説本分話。慧忠則所謂神出鬼没，以逞其伎倆者也。彼見南方以見聞覺知爲性，便對其人揑出一般説話，務要高他一著，使之莫測。嘗見《金剛經》有「是法平等，無有高下」之語，衆生固然迷悟不同，其知見之體即是平等，豈容有二？又嘗見《楞嚴經》有兩段話，其一，佛告波斯匿王云：「顔貌有變，見精不變，變者受滅，不變者元無生滅。」其二，因與阿難論聲聞，有云：「其形雖昧，❶聞性不昏，縱汝形銷，命光遷謝，此性云何爲汝銷滅？」此皆明以見聞爲性，與波羅提説相合。若《浄名》，則緊要在一「離」字。先儒嘗言佛氏之辭善遁，便是此等處。《傳燈録》中似此儘多，究其淵源，則固出于瞿曇也。蓋瞿曇説法，常欲離四句爲一異，❷非異非不異，非有非無，非常非無常，❸然而終有不能離者。如云「非異非不異，非有非無，非常非無常」，即《楞伽》一經累累見之，此便是遁辭之根。若將異處窮著他，他便有非異一説；將無常窮著他，他便有非無常一説。自非灼然看得他破，只得聽他愚弄耳。

僧問忠國師：「古德云：『青青翠竹，盡是法身。鬱鬱黄華，無非般若。』有人不許，云是邪説；亦有信者，云不思議。不知若

❶「昧」，賈本、莫本作「寐」。
❷「異」，原無，據賈本、莫本補。
❸「非異非不異」至「非無常」十四字，疑爲衍文。

爲？」國師曰：「此是普賢、文殊境界，非諸凡小而能信受，皆與大乘了義經合。故《華嚴經》云：『佛自充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。』翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又《般若經》云：『色無邊，故般若亦無邊。』黄華既不越于色，豈非般若乎？深遠之言，不省者難爲措意。」又華嚴座主問大珠和尚云：「禪師何故不許『青青翠竹，盡是法身。鬱鬱黄華，無非般若』？」珠曰：「法身無像，應翠竹以成形；般若無知，對黄華而顯相。非彼黄華翠竹而有般若法身。故經云：『佛真法身，猶若虛空。應物現形，如水中月。』黄華若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，翠竹還能應用。座主會麽？」曰：「不了此意。」珠曰：「若見性，人道是亦得，道不是亦得，隨用而設，不滯是非；若不見性，人説翠竹著翠竹，説黄華著黄華，説法身滯法身，説般若不識般若。所以皆成諍論。」❶宗杲云：「國師主張翠竹是法身，直主張到底。大珠破翠竹不是法身，直破到底。老漢將一個主張底、破底收作一處，更無拈提，不敢動著他一絲毫，要你學者具眼。」余于前《記》，嘗舉翠竹、黄華二語，以謂與鳶飛、魚躍之言絶相似，只是不同。據慧忠分析語，與大珠「成形」「顯相」二言，便是古德立言本旨。大珠所以不許之意，但以黄華、翠竹非有般若法身爾。其曰「道是亦得」，即前「成形」「顯相」二言；曰「道不是亦得」，即後「非彼有般若法身」一言也。慧忠所引經語，與大珠所引經語皆合，直是明白，更無餘藴。然則其與吾儒

❶「諍」，原作「淨」，據賈本、莫本改。

鳶飛魚躍之義，所以不同者，果何在邪？誠以鳶魚雖微，其性同一天命也；飛躍雖殊，其道同一率性也。彼所謂般若法身，在華竹之身之外；吾所謂天命率性，在鳶魚之身之內。在內則是一物，在外便成二物。二則二本，一則一本，詎可同年而語哉？且天命之性不獨鳶魚有，華竹亦有之。程子所謂「一草一木亦皆有理，不可不察」者，正惟有見於此也。佛氏祇緣認知覺爲性，所以於花竹上便通不去，只得以爲法界中所現之物爾。《楞伽》以「四大種色爲虛空所持」，《楞嚴》以「山河大地咸是妙明真心中物」，其義亦猶是也。余也向雖引而不發，今則舍矢如破矣。吾黨之士夫，豈無具眼者乎？

宗杲謂鄭尚明曰：「你只今這聽法說法一段，歷歷孤明底，未生已前，畢竟在恁麼處？」曰：「不知。」杲曰：「你若不知，便是生大。你百歲後，四大五蘊，一時解散，到這裏，歷歷孤明底，却向甚麼處去？」曰：「也不知。」杲曰：「你既不知，便是死大。」又嘗示呂機宜云：「現今歷歷孤明，與人分是非，別好醜底，決定是有是無，是真是實，是虛妄。」臨濟亦嘗語其徒曰：「四大身不解，說法聽法，虛空不解，說法聽法。」觀此數節，則佛氏之所謂性，亦何難見之有？渠道理只是如此，本不須苦求解悟，然而必以悟爲則者，只是要見得此歷歷孤明境界更親切爾。縱使見得親切，夫安知歷歷孤明者之非性，而性自有真邪？

杲答曾天游侍郎書曰：「尋常計較安排底，是識情；隨生死遷流底，亦是識情；怕怖慞惶底，亦是識情。而今參學之人，不知是病，只管在裏許頭出頭沒，教中所謂隨

識而不隨智，以故昧却本地風光，本來面目。若或一時放下，百不思量計較，忽然失脚，踏著鼻孔，即此識情，便是真空妙智，更無別智可得。若別有所得，有所證，則又却不是也。如人迷時，喚東作西；及至悟時，即西便是東，無別有東。此真空妙智，與太虛齊壽。只這太虛中，還有一物礙得他否？雖不受一物礙，而不妨諸物于空中往來，此真空妙智亦然。凡聖垢染著一點不得，雖著不得而不礙生死。凡聖于中往來，如此信得及，見得徹，方是個出生入死得大自在底漢。」細觀此書，佛氏之所謂性，無餘蘊矣。忽然失脚，踏著鼻孔，便是頓悟之說。

頌云：「斷除煩惱重增病，趨向真如亦是邪。隨順世緣無罣礙，涅槃生死是空華。」嘗見杲示人有「水上葫蘆」一言，此頌第三句，即水上葫蘆之謂也。佛家道理，真是如此。《論語》「無適無莫」，若非義之與比，何以異於水上葫蘆哉？

老子外仁義禮而言道德，徒言道德而不及性，與聖門絕不相似，自不足以亂真。所謂彌近理而大亂真，惟佛氏耳。

論學書

吾之有此身，與萬物之爲物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而觀物，固物也；以理觀之，我亦物也。渾然一致而已，夫何分於內外乎？所貴乎格物者，正欲即其分之殊，而有以見乎理之一。無彼無此，無欠無餘，而實有所統會，夫然後謂之知至，亦即所謂知止，而大本于是乎可立，達道於是乎可行。自誠正以至於治

平，庶乎可一以貫之而無遺矣。以下《與王陽明》。

「物者，意之用也；格者，正也，正其不正以歸於正也。」此執事格物之訓也。來教云：「格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。」夫謂格其心之物，格其意之物，格其知之物，凡其爲物也三。謂正其物之心，誠其物之意，致其物之知，其爲物也一而已矣。就三物而論，以程子格物之訓推之，猶可通也；以執事格物之訓推之，不可通也。就一物而論，則所謂物者，果何物耶？如必以爲意之用，雖極安排之巧，終無可通之日，不能無疑者一也。執事謂：「意在于事親，即事親是一物；意在于事君，即事君是一物。」諸如此類，不妨說得行矣。有如川上之嘆，鳶飛魚躍之旨，試以吾意著于川之流、鳶之飛、魚之躍，若之何正其不正以歸于正邪？不能無疑者二也。執事又云：「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物各得其理者，格物也。」審如所言，則《大學》當云「格物在致知，知至而後物格」矣。且既言精察此心之天理，以致其本然之良知，又言正惟致其良知以精察此心之天理，然則天理也，良知也，果一乎？果非一乎？察也，致也，果孰先乎？孰後乎？不能無疑者三也。

人之有心，固然亦是一物，然專以格物爲格此心，則不可。《說卦傳》曰：「觀變于陰陽而立卦，發揮于剛柔而生爻，和順于道德而理于義，窮理盡性以至于命。」後二句

皆主卦爻而言，窮理者，即卦爻而窮之也。蓋一卦有一卦之理，一爻有一爻之理，皆所當窮，窮到極處，却止是一理。此理在人則謂之性，在天則謂之命。心也者，人之神明，而理之存主處也，豈可謂心即理，而以窮理爲窮此心哉？良心發見，乃感應自然之機，所謂天下之至神者，固無待於思也。然欲其一一中節，非思不可，研幾工夫正在此處。故《大學》之教，雖已知止有定，必慮而后能得之。若此心粗立，猶未及於知止，感應之際，乃一切任其自然，遂以爲即此是道，其不至於猖狂妄行者幾希。《答允恕弟》。

寂然不動，感而遂通，高見謂非聖人不能，是以不能無疑于鄙說。愚以爲，常人之心，亦有時而寂，但茫無主宰，而大本有所不立；常人之心，亦無時不感，但應物多謬，而達道有所不行。此其所以善惡雜出而常危也。既是人心動靜如此，即不容獨歸之聖人矣。以下《答黄筠溪》。

余所云「物格則無物」者，誠以功深力到，而豁然貫通，則凡屈伸消長之變，始終聚散之狀，哀樂好惡之情，雖千緒萬端，而卓然心目間者，無非此理，一切形器之粗迹，舉不能礙吾廓然之本體，夫是之謂無物。孟子所謂「盡心知性而知天」，即斯義也。

人之知識，不容有二，孟子但以「不慮而知」者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非爲良知，知視、知聽、知言、知動爲知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者，亦多矣。感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口

出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一耳，而强生分別，吾聖賢之書未嘗有也。惟《楞伽經》有所謂真識、現識及分別事識三種之別，必如高論，則良知乃真識，而知覺當爲分別事識無疑矣。以下《答歐陽少司成》。

「天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。」賢契所得，在此數語。夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事，區區之見，要不免於二之。蓋天性之真，乃其本體；明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後，有體必有用，而用不可以爲體也。《樂記》所謂「人生而靜，天之性」，即天性之真也；「感物而動，性之欲」，即明覺之自然也。《大傳》所謂「天下之至精」，即天性之真也；「天下之至神」，即明覺之自然也。《大雅》所謂「有物有則」，即天性之真也；「好是懿德」，即明覺之自然也。諸如此類，其證甚明。孔子嘗言「知道、知德」，曾子嘗言「知止」，子思嘗言「知天、知人」，孟子嘗言「知性、知天」，凡知字皆虛，下一字皆實。虛實既判，體用自明，以用爲體，未之前聞也。

來書「格物工夫，惟是隨其位分，修其實履」，雖云與佛氏異，然於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性以盡人物之性，贊化育而參天地哉？此無他，只緣誤認良知爲天理，於天地萬物上，良知二字自是安著不得，不容不置之度外耳。聖人本天，釋氏本心，天地萬物之理既皆置之度外，其所本從可知矣。若非隨其位分，修其實履，則自頂

至踵，寧復少有分別乎？

以良知爲天理，則易簡在先，工夫居後，後則可緩。白沙所謂「得此欛柄入手，更有何事？自兹以往，但有分殊處，合要理會」是也。謂天理非良知，則易簡居後，工夫在先。先則當急，所謂「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强」是也。

以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃不得於言乎？

明儒學案卷四十七終

明儒學案卷四十八　諸儒中二

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

文莊汪石潭先生俊

汪俊，字升之，號石潭，弋陽人也。弘治癸未進士。選庶吉士，授翰林編修。正德初，忤逆瑾，調南工部員外郎。瑾誅，復還翰林，歷侍讀學士。嘉靖初，晉吏、禮二部侍郎，禮部尚書，兼國史副總裁。大禮議起，先生力主宋儒之議，上爲遷延者二年，先生終不變。於是上怒甚，罷其官。久之卒。隆慶改元，贈太子少保，謚文莊。

先生之學以程、朱爲的，然以陽動陰靜、流行而不息者爲心，而其不易之常體則性也。性雖空無一物，而萬化皆從此出，故性體也，心用也，渾然不可分析。以造化言之，天高地下，萬物散殊，無處非氣之充塞也。天不得不高，地不得不下，物之本乎天者親上，本乎地者親下，亘萬古而不易，即是理也，亦渾然不可分析也。乃朱子謂性是心所具之理，若是乎心爲車也，性爲車所載之物也。岐心性而二之，猶之岐理氣而二之也，非程子之旨也。先生之不苟同如此。

先生既知聖人之學，不失其本心，便是復性，則陽明之以心即理，若合符契矣。而謂陽明學不從窮事物之理，守吾此心，未有能中於理者，無乃自背其説乎？楊止菴言先生發明道體，可謂獨見。以陽明言性不分理氣，著説非之。陽明過弋陽，寄四絶以

示絶交。按陽明所寄「一絶」，非四絶也。序云：「僕兹行無所樂，樂與二公一會耳。得見閑齋，固已如見石潭矣。留不盡之興於後期，豈謂樂不可極耶！」「見説新居止隔山，肩輿曉出暮堪還。知公久已藩籬散，何事深林尚閉關？」「乘興相尋涉萬山，扁舟亦復及門還。莫將身病爲心病，可是無關却有關。」此正朋友相愛之情見之於辭，以是爲絶交，則又何説？

濯舊

孟子道性善，論者猶紛紛也。至宋，程、張闡明之，而孟子之説始白於天下。程子曰：「性即理也，天下之理，原其所自，未有不善。」張子曰：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」夫所謂「性即理也」者，必先有見於性之爲體，而後理可言也。猶曰「天即道也」，亦必有見於天之爲體，而後可言其爲道也。二子之論，蓋皆即氣而指其本體，未涉於有者爲言，其曰：「在天爲命，在人爲性，在義爲理，主於身爲心，其實一也。發於思慮，則有善有不善。」思慮則涉於有矣。又曰：「人生而靜以上不容説，才説性時，便已不是性。」可説則涉於有矣。又有「二氣五行，剛柔萬殊，聖人所由惟一理，人只要復其初」。其初，則性也。朱子宗二子立説，似有未同者。以下《性説》。

陽伸陰屈，發而爲春夏，動也；陽屈陰伸，斂而爲秋冬，靜也。此天地之化，運行而不已也。若天地之心，則所以主乎是者，不可以動靜言。邵子曰：「動靜之間，於復言之，於姤亦言之。」蓋謂於此可見，非以

復、姤爲天地之心也。曰「天心無改移」，曰「太極不動，性也」，其指微矣。知此則程門所論未發之中，及所謂「一日之間，萬起萬滅，而其心自若」，皆在是矣。

好惡，情也，情有所自，出於性也。好善惡惡，人之性也，即理也，義也，心之所同然也。好惡未形而其理已具，故曰「性即理也」。

孟子論性曰：「我固有之，非由外鑠我也。」而又曰：「求則得之。」性待求而後得耶？有其誠，則有其神；無其誠，則無其神。洋洋如在，神何嘗無？無之者人耳。

「有理有氣，氣形而理性」，朱子之説也。程、張之論，蓋不如此。「道即性也，若道外尋性，性外尋道，便不是性即理也」，此程子之説也。朱子論性，自謂宗程、張，立説，似非程、張本旨。

二氣五行，剛柔萬殊，所謂形而後有氣質之性也。聖人所由惟一理，人只要復其初，所謂「善反之，則天地之性存焉」者也。至誠盡其性，聖人事也。盡人物之性，不過因其氣質而裁成輔相之耳。曰其性，曰人之性，曰物之性，未可以一律言也。

目能視，耳能聽，口能言，心能思，皆氣也，而心爲之主。性則心之體，有不涉於氣者。程子曰：「性即理也。」張子曰：「性立乎氣之外，然實不外於心也。」世人以聞見爲心，但知囿於形氣者耳。聖人盡性，不以聞見梏其心，乃無外之天心也。朱子分理氣兩言之，曰「得氣以成形，得理以爲性」，恐非程、張本旨。程子有言：「以體會爲非心，故有心小性大之説，不可將心滯在知識上求。」又曰：「在天爲命，在人爲性，在義爲理，主於身爲心，其實一也。發於思慮，

則有善有不善。」程子蓋以心性合言之。若張子「心能盡性，性不知檢其心」，蓋分言之。學者究二説而能通之，則可以言性矣。以下《心性説》。

心性一物也，不可分。分而言之，則性乾道也，心坤道也。凡從心而出者，皆性之德也。臣之所行，皆君之令也。妻之所生，皆夫之子也。然非以天地君臣夫妻對立而言也。即地之道而天在其中，即臣之道而君在其中，即妻之道而夫在其中，即心之道而性在其中矣。故曰一物不可分，分而言之可也。

虛靈應物者，心也，其所以爲心者，即性也。性者，心之實；心者，性之地也。聖人之心，仁義而已矣。由仁義而散爲萬事，皆道也。仁義之心，乃其性也，得於天者也。在天爲命，在人爲性，主於身爲心，其實一也。性可以意會，而不可以象求，故曰「性即理也」。若心，則涉於有象而可言矣。程子有言：「自性之有形者謂之心，自性之能動者謂之情。」其旨微矣。

心有動靜，一語一默，一寐一寤，動而陽，靜而陰。若流行之用，而本體則性也。無聲無臭，寂然不動，無語默寤寐之間者也。程子《論中書》有謂「凡言心者，皆指已發而言」，蓋謂此也。既又自以爲未當，曰「心一也，有指體而言者，自註云：寂然不動是也。有指用而言者，自註云：感而遂通天下之故是也。惟觀其所見如何耳」。蓋合心性而一言之，與前説初不相戾也。《正蒙》「性者感之體，感者性之神」，以感言心，與程子一説。朱子謂「寂然者，感之體；感通者，寂之用」，其言是已。而繼之「人心之妙，其動靜亦如此」，恐非程、張

之旨。

心豈有出入，亦以操舍而言也。程子蓋謂心無形體，操存舍亡，猶言用舍行藏云耳，存亡猶隱顯也。此正孟子善論心處，言「范女識心，不識孟子」，蓋謂此也。又曰：「放心，是心本善而流於不善也。」言放心不足以言心，非心之本體也。他録有曰：「心則無出入矣，逐物者是欲。」合而究之，則程子示人明且切之意彰矣。或曰：「子謂心無形體，乃其本體則是所謂無體之體，亦可得而見乎？」程子有言：「學者莫若先理會敬。」能敬則知此矣。

朱子云：「性即心之所具之理也，知性則物格之謂。」於學者亦自有實地可據，然性之爲義，則隱矣。

好惡，情也。好善而惡惡，性也。好之惡之者，心也。物至知之，好惡形焉，心之動而應乎外也；事物未至，好惡未形，心之靜而專於内也。若性者，則其不易之常體，不可以動靜内外言矣。《心性情説》。

「形而上爲道，形而下爲器，須著如此説。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。」此程子之説也。蓋謂天高地下，萬物散殊，凡有跡可指者，皆器也，即道也。天不得不高，地不得不下，物之本乎天者則親上，本乎地者則親下，亘萬古而不易，理定故也。器有成毁，而道則常在。以人事言之，文、武之政布在方策，皆器也，即道也。政有舉息，而道則常在。程子又曰：「一陰一陽之謂道，陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之。」以下《道器説》。

「運於無形之謂道，形而下者，不足以明之。散殊可象爲氣，清通而不可象爲

神。」此張子之說也。蓋謂太虛者，氣之本體，爲性爲神，是謂形而上者；其聚而爲物，天地法象，皆神化之糟粕，是謂形而下者。與程子之說異。朱子宗程子立說，曰：「天地之間，有理有氣。理，形而上者；氣，形而下者也。人之生，得理以爲性，得氣以成形。其推於人事，以事爲形而下之器，事之理乃道也。事不合理，則是有器而無道。」蓋岐而二之，又非程子之說矣。程子曰：「視聽思慮動作，皆天也，所謂器亦道也，但要識真妄，妄則不誠無物，何器之有？」

程子言：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。本，道也；末，器也，即道也。」朱子解之曰：「非謂末即是本，但學其末而本便在此。」竊以爲是乃程子之本旨也。

「心，體也；事，用也。心外無事，事外無心，心跡未嘗判。」此程子一原之旨也。皆善事也，或主於立名，或主於爲利，無是二者，而或但出於一時之意氣，其用雖是，而其體非也。若主於義，曰此吾之所當爲也，則體用合矣。滯於用而不知養其所自出之原，俗學也；外於用以求真體之所在，異學也。無是二者之蔽，則得之矣。《原說》。

原始，以未生之前言；反終，以既死之後言。終者，復其始者也。始未嘗有，則終亦無有；始未嘗無，則終亦無無。以爲未嘗有者，未嘗有我也，復其始，則無我矣。以爲未嘗無者，其所以爲我者未嘗無也，安得隨死而亡乎？以下《易說》。

靜變而爲動，動變而爲靜，兩也，易也，道也。時動而動，初未嘗有動也；時靜而靜，初未嘗有靜也。動靜合一，存大神。神

一而已，兩可言也，一不可言也。故曰：「《易》所以立道，窮神則無《易》矣。」

知事即理，則無事矣，外不見物也。知理即心，則無心矣，内不見己也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，止於理而已。

今學者喜言正心，而不言誠意；喜言致知，而不言格物。汩於異學故耳。誠意所以正心，格物所以致知，内外一理，此乃《大學》之道也。《大學説》。

人之爲學，一心而已。蓋心主乎一身，而其體之虚靈足以管乎天下之理；理散在萬事，而其用之微妙實不外乎一人之心。故學貴於知要，求諸一心而已。學之道奈何？主敬以立其本，窮理以進其知，本立而知益明，知進而本益固，而心之體用全矣。他日語門人曰：「主敬所以存此心，格物所以明此心。」乃定論也。《删定或問》。

道散於天下而具於人之一心，所謂性也。性非他，天命是矣。所謂天命，陰陽五行化生萬物，天命之流行也。五殊二實，其本則一。維天之命，於穆不已，天之所以爲天也，所謂在天爲命也。受生於天，因各得是以爲性，所謂在人爲性也。循性而出，散爲萬事，皆道也。修道以立法於天下，則教也。道形於日用，無物不有，無時不然，所謂不可離也，而其實體在我，一性而已。是故君子之體道也，不求道於事而嚴諸一心，戒慎恐懼乎其所不睹不聞，所以存天理之本然，無動靜之間者也。不睹不聞，隱且微矣，而至著存焉。沖漠無朕，萬象森然已具，此體道之君子所以必慎其獨也。蓋重言之，非二事也。喜怒哀樂，情也；四者形而天下之事具，發而中節，則道也。和所以

狀情之德，道就事而言。四者未發，則性也，謂之中。中所以狀性之德，道之體也。道不出於一中，而實性之德，故曰大本。君子嚴諸一心，而性得所養，則大本立矣。本立道行，所謂致中和也。程子曰：「致如致却太平之致。」蓋中和不可以力取，其要在慎獨而已。天地於此乎位，萬物於此乎育，此聖人之能事，學者之極功，而豈外於一心之妙用乎？以下《中庸說》。

或曰：「子亦求異於朱子乎？」曰：「非敢爲異也，將求同於程子耳。中和之説，程門論説甚詳，似皆未領其旨。《定性書》言：『聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。聖人之喜怒不繫於心而繫於物。』蓋自其不繫於心而言，則未發之中；自其因物喜怒而言，則已發之和，不可析爲二處也。若以動靜之時分體用，而以靜存爲致中，動察爲致和，非程子之本旨矣。豈以其近於佛氏止觀空覺爲一之論，遂寧過於分析乎！程子云：『吾儒與釋氏句句合，事事同，然而不同。』其謂此歟？『喜怒哀樂未發謂之中，中也者，天下之大本也』，指心之本體而言。《大學》言正心，曰有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，則不得其正。一物存焉，則累其空明之本體矣。名其無倚曰中，名其無妄曰誠，名其無私曰仁，一物也。是謂天命之謂性。『發而中節謂之和。和也者，天下之達道也』，指心之流行而言，是謂率性之謂道。忠恕一以貫之，忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。此程子之本旨也。」

常人有欲，順其欲則喜，逆其欲則怒，失其欲則哀，得其欲則樂。其所以爲心者，非喜則怒，非哀則樂，情而已。聖人無欲，

渾然一性，何喜何怒？何哀何樂？故曰只喜怒哀樂不發，❶便是中也。由是言之，聖人之心，未發之中也；赤子之心，發而未遠於中也；衆人之心，則皆已發者也。然則聖人無發乎？曰：發而中節，物各付物，是皆未發者之所形，而其未發者固自若也。故曰言和則中在其中，言中則含喜怒哀樂在其中矣。中以無過不及爲義，過非道，不及非道，道者，中而已。以事言，則各有中；以道言，則一中以蔽之矣。中者大本，言道之體也，安得謂有二義乎？如言心正，則百事皆正，若中有二義，心亦可有二義乎？

或曰：「朱子論中和，其書成卷，子復有二論乎？」曰：「竊求諸程子而有疑焉。蓋程門指此爲傳授心法，故其門人論說最詳。龜山之南也，羅仲素、李延平實世守之，至朱子始自立説，以未發已發分屬動靜之時，學者但當因其時而各致其力，非復程子之説矣。周子《圖説》之主靜，自註『無欲故靜』。《通書》曰：『一者無欲，無欲則靜虛動直。』則是主靜之靜，乃所謂一者，而非陽動陰靜之靜也。伊、洛源流，疑出於此。若張子之天德，邵子之天心，皆指是爲説也。」

君子之道費而隱。費，用之廣也；隱，體之微也。夫婦之所能知能行，聖人之所不能知不能行，語大語小，在上在下，萬有不齊，可謂費矣。語其體則一而已，道是也，不可得而見也。以聖人言之，動爲道，言爲法，行爲則，三千三百，萬有不齊，可謂費矣。語其體則一而已，心是也，不可得而

❶「不」，賈本、莫本作「未」。

見也。鳶飛魚躍，上下察也，明隱之不可揜也，猶贊鬼神之德曰「微之顯」云耳。《中庸》「始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理，放之則彌六合，斂之則退藏於密」，即其旨也。

君子喻於義，義其心也；小人喻於利，利其心也。方其未形於事，初未有義利之可言，而其爲體，固已判矣。義心，天下之公，本於性者也，天也；利心，一人之私，生於形者也，人也。故君子從天不從人。以下《論語說》。

下學以所行言，上達以所見言，非二事也。下學而不能上達，由之而不知者也。窮理則盡性至命，下學而上達也。

必有事焉，以持志言；勿正者，猶言有事而未嘗有事云耳。勿忘，即是有事；勿助，即是勿正。故程子以鳶飛魚躍言之。《孟子說》。

仁者何？人之本心是也。求即其本心之安，是爲仁也。然則求仁之方，但嘿以守吾此心可乎？曰：「非也。視聽言動，出門使民，居處執事與人，以至事賢友仁，學問思辨，皆爲仁之地也。近世右象山而左朱子，曰吾心學也，好異者靡然趨之，惑世誣民，其罪大矣。」《仁說》。

道一本而萬殊，夫子之一貫是矣。以學言之，則必有事於萬殊，而後一者可幾也。曾子之隨事力行，子貢之多學而識，皆親受業於夫子之門者也。顏子之博文約禮，而後如有所立；《易》之知崇禮卑，而後成性存存，皆一説也。程子論學曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」朱子伸明之曰：「主敬以立其本，窮理以致其知，本立而知益明，知進而本益固。」可謂盡矣。陸氏之

學，蓋略有見於道體，遂欲單刀直入，以徑造夫所謂一者，又自以爲至簡至易，立躋聖域，故世之好異者靡然趨之，而不知其相率而陷於異端之說也。張子曰：「儒者窮理，故率性可以謂之道；釋氏不知窮理而自謂之性，故其說不可推而行。」程子有言：「自物格而充之，然後可以至聖人；不知物格而先欲意誠心正者，未有能中於理者。」據此可以斷陸氏之學。以下《學說》。

氣質之性，生於形者也。心爲形役，故惟氣質用事。天地之性，言性之本然，初不外於心也。生乎形而不役於形，超然獨立，物我並照，則本性見矣。學者知求復性，而不知即心以求，則未嘗讀《孟子》者也。性即理也，窮理則盡性至命，以格物窮理爲外爲末而非之者，則未嘗讀《程子》也。

聖人之心，道也。言者心之聲，行者心之迹，六經之爲教，皆出於聖人之心，故曰「心，道也」。常人之心，去道遠矣，於是乎有學，必窮理讀書，廣見聞而後理可明；必克己治心，強恕而後性可復。學而至於成性，而後聖人之心可言也。今始學者，知習靜以入德，亦門徑，而遂曰「道在是，不假外求」，則妄說也。

道者，事物當然之理，所謂在物爲理也。而其實體在我，何事何物不出此心？所謂處物爲義也，故曰中。理在事，義在心，聞樂而樂，食旨而甘，居處而安，人之情也，理也。其居喪也，聞樂不樂，食旨不甘，居處不安，亦人之情也，理也。故君子之學，求不失其本心而已。

自誠明，謂之性，誠則無不明矣。《中庸》論性而曰慎獨，曰篤恭，所以存誠也。自明誠，謂之教，未至於誠者，必由明而後

至。《大學》論學而首曰格物致知，所以求明也。程子論天論仁諸說，即《中庸》首章之旨；論窮理論進學諸說，即《大學》首章之旨，皆本乎一心而爲言也。

儒、釋皆從心地上做工夫，故有相似處，所謂以心役物，不以物役心，以理自勝，不爲事物所侵亂。夫豈不同？本末一貫，心跡合一，儒者之公而大也。釋氏離本末，判心跡，求以自私自利而已。

動而陽，靜而陰，相循於無窮者，是皆太極流行之用，而其體初未嘗動也。《體用說》。

通宇宙一氣也，氣之實，陰陽是已。自其未成形者而言，絪緼揉錯，相兼相制，欲一之而不能，虛也。自其成形者而言，天地法象，萬物形色，剛柔男女，粲然有分，實也。實者虛之所爲，形亦氣也，是皆可名之象耳。又自其本而言，未嘗有體，曰太虛，虛而妙應曰神，神而有常曰天，曰性，一物也。有天則有道，神天德，化天道，一於氣而已。自其存主而言曰德，自其流行而言曰道。知變化之道者，其知神之所爲乎。以下《正蒙說》。

耳目口體，氣之聚而成形者也；視聽言動，氣之虛而爲用者也。曰陰曰陽，可分屬也；而皆統於一心，則不可分矣。氣之神也，合一不測之謂也。由此而通於性與天道，君子之上達也；由此而梏於聞見，溺於物欲，小人之下達也。

客感客形，與無感無欲，惟盡性者一之。有無虛實，通爲一物者，性也，即程子「道亦器，器亦道」之說。

知晝夜陰陽，則能一性命。陰陽晝夜，屈伸相感於無窮，所謂天；所不能自已者，

謂命；而感之體，即性也。故曰「一性命」。聖人之至誠無息，誠其性不息其命也。鬼神常不死，誠而已。故曰「誠不可掩」。此之謂知性命，則知聖人，知鬼神。

曆家以日月星辰爲天體，其度數有可紀者，皆以地而言耳。地有形質，則有四極。天之大也莫禦，而其與地相爲依附而旋轉者，則猶可量也。是故象見乎上，體必應乎下，若形影然。《讀程語》。

儒者言性，釋氏亦言性，但彼認爲己有，所謂本以利心得來，故學者亦以利心向之。性者，萬物之一原，非有我之得私也。惟大人爲能盡其性，蓋闢佛、老而爲言也。以下《雜説》。

朱子以後，學者知以理言性，不墮於釋氏之虛空矣。而未能識性者爲體，則立言者之過也。

禪學直截心地上用功，却緣何用心粗？彼蓋自以爲道由我立，命由我出，其涉於跡者，可勿深較。程子「不判心跡」，朱子「不向用時勤猛省，更於何處味真腴」，此儒、釋異處，學者要須識此。

詩

心非目不見，目自見之體。須知瞑目前，明明有先視。以下《論性》。

治心如治目，刮去膜與翳。目淨視能傳，心清性無際。

胸中欲無事，須是必有事。敬則心自虛，乃照無物地。

無物是何地，萬化從此出。程門費講論，此之謂未發。

天理在何處，本心原不昧。乃知堯、舜

心，千年至今在。

萬法總歸一，一復何所歸？太極本無極，天心無改移。《文中子意》。

釋氏談實際，省心亦省事。聖人亦何心？萬事一天理。以下《述程語》。

釋言理是障，此錯認理字。理即是吾心，無生亦無死。

管窺亦見天，只是不廣大。盡心而知天，乃見天無外。

靜中須有物，莫若理會敬。能敬則知此，此是天命性。

戒懼一生心，即此是慎獨。物欲遏將萌，乃是敬未足。

閑邪則固一，主一不須閑。敬則自無已，天理本完全。

主一謂之敬，❶一者謂之誠。一則無二三，何復言欲萌？

此理最爲約，但恐不持久。既能體而樂，不患不能守。

心懈則有防，敬則無間斷。存久體自明，天理一以貫。

只要立個心，心即是天理。此上有商量，應不出敬字。

此心即性天，京師是長安。當下便認取，須知未發前。

言止不言定，須是止於事。和則中在焉，此理嘿而識。

坐井而觀天，所見終不大。試出井欄行，卻入井欄坐。

堯、舜幾千年，其心至今在。道是堯、舜心，何嘗見道壞？

❶「主一謂之敬」與下一首「此理最爲約」二句原錯位，今據賈本、莫本乙正。

萬象無所隱,向明乃天理。如顧影壁間,區區一物耳。《邵子之旨》。

湛一氣之本,感生方有象。愛惡出太虛,未勝則本喪。《張子之旨》。

性是無物地,存心即養性。何者是存心? 不出誠與敬。以下《漫述》。

道心心是道,惟微道之體。人心乃私欲,已涉形與氣。

文敏崔後渠先生銑

崔銑,字子鍾,一字仲鳧,號後渠,河南安陽人。弱冠舉鄉試,入太學,與四方名士馬理、吕柟、寇天敘輩相期許。登弘治乙丑進士第,改庶吉士,授編修。逆瑾竊政,朝士見者多屈膝,先生與何瑭長揖而已。瑾怒其輕薄,張綵曰:「此人有虛名,未可驟加之罪。」終出爲南京稽勳主事。瑾誅,召還翰林。時西涯以文藝籠絡天下,先生以爲非宰相所急,上書規之。侍講經筵,每以親君子遠小人磨切武宗,指錢寧、廖鵬而言也,小人皆欲甘心之。晉侍讀,遂告歸。嘉靖改元,起原官,尋擢南京祭酒。大禮議起,上疏「勤聖學,辨忠邪,以回天變」。上以爲刺己也,勒令致仕。家居十六年,以皇太子立,選宮僚,起少詹事,兼侍讀學士,轉南禮部右侍郎。入賀聖節,過家,疾作而卒,辛丑歲也,年六十四。贈禮部尚書,謚文敏。

先生之學,以程、朱爲的,然於程子之言心學者,則又删之,以爲涉於高虛,是門人之附會,無乃固歟! 至其言理氣無縫合處,先生自有真得,不隨朱子脚下轉是也。其詆陽明不遺餘力,稱之爲霸儒。孫鍾元

曰：「文敏議象山、陽明爲禪學，爲異說。夫二人者，且不必論其學術，荆門之政，有體有用；寧藩之事，拚九死以安社稷，吾未見異端既出世，而又肯任事者也。」此以其外而言也。先生以「知能，心之用也；愛敬，性之實也，本諸天，故曰良。今取以證其異說，刪良能而不挈，非霸儒與？」此是以心爲知覺，以性爲理，不可以知覺即是理之成說，頗與先生氣即理之論自相反。且先生既言「本諸天，故曰良」，孟子謂知能爲良，則知能本諸天者，即是以愛敬之理，決不僅以此知覺本諸天也。陽明單提良知而不及愛敬，其非懸空之知覺明矣。孟子上節知能並舉，下言「無不知愛其親也，無不知敬其兄也」，能字皆歸併知內，蓋知是性也，能是才也，言性則才自在其中矣。

士翼

造化流行四時者，氣乎？春當溫，秋當涼者，理乎？理乃氣之條段，雖紛紜而不可亂者。溫涼以時，聖人也。冬過寒，則春行其餘冽；夏過炎，則秋冒其餘熾。氣偏理亦滯，中人之性也。春必溫，秋必涼，性善之譬也，故學修而性可返。若夫酷烈載沉，七年固旱，其下愚哉！非用湯之精誠弗回。

自求心習靜之論興，竊見孔經之在世，猶襄、獻之王周、漢也。方伯連帥，雖曰同奬王室，然別出教令，自立社稷矣。夫心即事也，事即道也。事合於道則心存矣，事戾於道則心放矣。故動之不能亡靜，猶靜之不能亡動，各值其遇而已矣。靜而無事，勿

生妄念，勿從墮容；動而酬用，勿昧本心，勿徇外欲。動而徇欲，難以求靜；靜而雜念，胡以制動？今求靜曰真空真識，抑何偏歟？

問：「伊川曰性即理也，然乎？」曰：「然。性者仁義而已，曾謂仁義非理乎？仁義有不善歟？」問：「孔子何謂相近也？」曰：「別其所賦之等也。」問：「性何以有等？」曰：「氣也。」「然則氣即理乎？」曰：「然。」「何以明之？」「今夫孩童知愛其親，仁也；知敬其長，義也。即其喜笑慕戀謂之愛，❶即其恭敬推遜謂之敬，是非氣乎？發於外，即其在於中者也。理者，氣之條；善者，氣之德，豈伊二物哉？」問：「氣有原乎？」曰：「有之。《易》曰『易有太極』，《詩》曰『有物有則』，夫極者，易之翕；則者，物之能。故曰純粹精也，舍是而談理氣，支矣。」

陽有知而陰無知，是故質受神以爲運，魄資魂以爲識。陽有去而陰常居，是故炎火熄而灰存，花色落而朽貯。人生爲陽，志則宰而氣則從，氣爲陽中之陰。人死爲陰，氣則升而魄則止，氣爲陰中之陽。

朱子謂「氣有聚散，理無聚散」，竊所未詳。蓋造化之原，理常聚而氣亦聚，人物之生，氣若散而理亦散，氣既散矣，理安所附？是故天地寒暑也，人物禾稼也，暑來禾生，寒來禾死，盡矣。明年又蕃其鮮者，故曰「日新之謂盛德」。

天命之謂性，故物之理即吾心之理也。外之物格，則內之知致，見天下之物各有則而不可易，即此則以應之，故時措之宜矣。

❶「戀」，賈本、莫本作「念」。

曰窮理，則隱而難求；曰格物，則顯而可據。格物者，修治其目，人倫其先也。若泛乎其務，則荒而靡節，❶故博非顏子之文，則約非不畔之道。

亡氣外之形，亡神外之氣，亡理外之神，亡命外之理，亡心外之命，亡命外之心。心者，具萬理而出命也。

問：「古之祭天地山川不屋，謂棟宇不能囿其形也，乃以人之飲食薦之，夫豈知神之所嗜乎？」曰：「祭也者，致其敬與禮也，故以人道之所重者奉之，盡其報本之誠已耳。若神之所嗜，夫惡知之？豺之祭獸，獺之祭魚，亦就其性之所能也夫。」

覺心之放，即求也；知我之病，即藥也。矜己之是，即非也；妬人之長，即短也。

性之所寓曰心，心之所具曰性。性者理也，心乃發用斯理者，孟子以四端驗之。夫自修身而齊家而治國平天下，斯謂盡心盡性也。精一道心者，用之執中也。中者道心之極也。宋人以異端附會之曰「道即心也」，則人非心歟？

問：「性即理也，有氣乎否？」曰：「氣也，惟其爲理，斯謂之性。猶夫純潔而溫者，不謂之石而謂之玉也。理之訓有條也，古用以言一事，至宋儒而言道體也。」

程子云：「聖人本天，釋氏本心。」蓋天言其理也，心兼乎血氣也。釋氏以精靈知覺爲主，故迷則皆妄，悟則皆真，故曰心。聖人以仁義禮智爲主，故經綸大經，裁成大化，與物同體，故曰天。

心性固不離，亦非雜。知能，心之用

❶「節」，原作「即」，據莫本改。

也；愛親敬長，性也；好利惡害，心之覺也；生可舍，死可取，性也。譬之物焉，生生氣也，穀之甘，杏之酸，桂之辣，性也。心靈而性活也，心移而性宰也。孟子曰：「仁，人心也。」乃言所主也，非用爲訓也。心性之辨，一言而決之矣。

陽，剛也，生也；陰，柔也，成也，皆氣也，即其理也。仁，陽也，愛也；義，陰也，敬也，皆氣也，即其理也。古人曰陰陽，曰仁義，一而已。後人和合孔、孟之言性，乃立理氣之名，學者勿泥其詞而析其源，不可廢理而存氣也。

常人無中，小人無靜。

朱子論宋祧主，取諸商、周。夫湯、文興自諸侯，契、稷始封之君也，宗之固當。布衣而有天下，如宋太祖除亂救民，創業垂統，宜正東向之位，爲百代之祖。自宣祖而上，悉以親盡而祧。天子崩，臣子稱天以誄之，其祭也，奉天以配之。若曰先世積德而致，則大賢之後多湮，何乃棄赫赫之功而求冥冥之報？若曰子孫不當自擇其先，則自一世二世以至百世，皆不遷可也。

顏子之學，克己復禮，治怒改過。莊周謂之黜聰明，墮肢體，蓋肆爲虛言，以譏孔氏之致知謹禮也。宋劉彥沖諸人，祖述爲文，則顏子乃孔門之達磨矣。

曾點言志，朱子許其天理流行。夫遇一事，必有一則，處之當而熟，則聖人矣，一以貫之也。豈有物見目前而可玩哉？水之流，鳶之飛，魚之躍，皆實體也，猶父之慈，子之孝，皆天命之性，人不率之，愧於物矣。豈若黃花般若爲禪機哉？

不格物而曰致知者，妄也；不履事而曰存心者，偷也。夫人不食而謂飽，即空而

見花，非實也，乃病也。

觀諸造化，靜多於動。雖陽氣畢達，萬有並作，本末固凝也，可以知德矣。

觀諸造化，動而無息。是故絶澗石壁，草蘚自生；冬冽地拆，薺麥自青，可以知仁矣。

《大學》一篇，皆明明德而已。仁者與物同體，遺一物，塗一民，非仁也。故新民即明明德。

《中庸》不指仁義爲性，而曰喜怒哀樂，蓋二者旨微而難言，四者常發而易見。夫仁義之訓，至宋而明，今即田父市人而語之曰「汝喜汝怒，性也」，皆曉然而領。四者即仁義之用，考孟子之四端，則參得之矣。戒懼以體驗此中，使勿有所係而偏，《大學》所謂正心；慎獨以儆省此和，使勿有所逐而流，《大學》所謂修身。靜立動之本，動達靜之具，交養互發，非二事也。

其世治者，其論公於衆；其世興者，其論公於朝；其世衰者，其論公於野。上下不公，其世不可爲已。故黨錮息而漢亡，朋黨盡而宋亂。夫公論弗可一日而廢也。

《關雎》咏淑女以配君子，「間關」思德音以括其上。蓋幽王昏亂，法家拂士斥矣，所信惟婦言，故詩人冀其改德以親賢女爾。

心存則鑒物之理，氣和則識仁之象。

不言常而言變，異端皆然。申、韓之法，皆防人之欺，疑人之叛，夫將置秉彝於何地耶？

松窗寤言

夫正物之謂格，至理之謂物，今之異言也，則心當何正？而至善有別名乎？孟

子曰良知良能，知能，心之用也；愛敬，性之實也。本諸天，故曰良。今取以證其異，删良能而不挈，非霸儒歟？

學者改過，追索其動念之故而除之，斯不萌於再。

孟子曰：「學問之道，求其放心而已矣。」條目不具，奚以求心？故曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」「出門如見大賓，使民如承大祭。」其存心之方乎？夫心，火屬也，火麗物而後有形，心宰物而後有造。異端之言異焉，曰「靜則心定而理自見」，無待乎學矣。是猶舍耒耜而言耕也。

問：「程子有《遺書》矣，子述程志也何居？」曰：「伐僞存真也。高虛者，異端則然，學者附之，斯惑人之向。使二夫子之道淆，其游、謝之罪歟？鮑氏而下無譏焉，是故夫子之道，仁也，敬其業也。」

明儒學案卷四十八終

明儒學案卷四十九　諸儒中三

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

文定何栢齋先生瑭

何瑭，字粹夫，號栢齋，懷慶武涉人。生而端重，不事嬉戲，人以爲呆。七歲時，入郡城，見彌勒像，抗言請去之，人皆大駭。及爲諸生，慨然慕許文正、薛文清之爲人，索其遺書讀之。登弘治壬戌進士第。改庶吉士，歷編修、修撰。逆瑾召諸翰林，各贈川扇。翰林入見而跪，先生獨長揖。瑾怒，扇不及之。翰林謝扇，復跪。先生從旁曰：「嘻！何跪而又跪也。」瑾大怒，詰其姓名，先生前對曰：「修撰何瑭。」知不爲瑾所容，累疏謝病，致仕歸。瑾誅，復職。無何，以經筵觸忌諱，謫同知開州，量移同知東昌府，又歸。嘉靖初，起山西提學副使。丁憂，改浙江，進南京太常少卿，本寺正卿，歷工、户、禮三部侍郎，謝病。陞右都御史，掌留臺，不就。家居十餘年，癸卯九月卒，年七十。贈禮部尚書，謚文定。

先生以「儒者之學，當務之爲急，細而言語威儀，大而禮樂刑政，此物之當格而不可後者也。學問思辨，一旦卓有定見，則物格而知至矣。由是而發之以誠，主之以正，然而身不修，家不齊，未之有也。至究其本原爲性命，形於著述爲文章，固非二道，特其緩急先後，各有次第，不可紊耳。今曰：『理出於心，心存則萬理備，吾道一貫，聖人之極致也，奚事外求？』吾恐其修齊治平之

道反有所略，則所學非所用，所用非所學，於古人之道，不免差矣」。先生此論，爲陽明而發也。蓋力主在心爲知覺，在物爲理之說，固無足怪。獨是以本原性命非當務之急，若無與乎修齊之事者，則與清談何異？修齊之事，無乃專靠言語威儀、禮樂刑政與？真可謂本末倒置矣。先生與王浚川、許函谷辨論陰陽數千言，爲浚川所破者不一，其大指之差，在「以神爲無，以形爲有」。有無豈能相合？則神形已離爲二，神形既二，又豈待人死而後無知哉？

儒學管見

或問儒者之學。曰：「五經四書之所載，皆儒者之道也。於此而學之，則儒者之學也。」問其要。曰：「莫要於《大學》。」「請問其旨？」曰：「人之有生，莫不有身焉，亦莫不有家焉。仕而在位，則又有國與天下之責焉。修齊治平，莫不有道，此則道之實體也。具此道於心神性情之間，明德也；行此道於家國天下之際，新民也。明德爲體，而實見於新民之用；新民爲用，而實本於明德之體。蓋內外合一者也，而莫不各有至善之所當止焉。然斯道也，非知之於先，則不能行之於後，故有知止能得之訓焉，此《大學》之要指也。」「請問其詳？」曰：「人之生也，莫不有心，以爲此身之主。忿懥、恐懼、好樂、憂患，皆心之用也，情也，其未發，則性也。方其未發也，必廓然大公，無所偏倚，心之本體方得其正。一有偏倚，則不正矣。此善惡之根也。」或曰：「朱子謂心之未發，如鑑空衡平，無正不正之可言；必其既發，則正不正始有可見，故《章

句》謂『用之所行，或不能不失其正』。今乃謂未發之時，心已不正，何也？」曰：「心之正不正，雖見於既發之後，實根於未發之前。如鑑之不明，衡之不平，雖未照物懸物，而其體固已不正矣。至於用之所行，或不能不失其正，則『修身』章內親愛五者之偏，正指此而言，所謂已發而爲情者也。若謂『正心』傳內『不得其正』即指已發，則『修身』傳內五者之偏，又何指耶？朱子《章句》，蓋一時之誤也。」「其以正心次誠意之後，何也？」曰：「意不誠者，明知善之當行而不能行，明知惡之當去而不能去，蓋自欺之小人也，又何暇論其心之正不正哉！其或誠於好善而惡惡矣，而氣禀識見之偏，心有未正，則接人處事之際，往往隨其所偏而發，不復加察，則雖誠於好善惡惡，不免有時而失。❶此誠意之後，繼以正心，蓋欲其涵養省察，使其心未發之時無少偏倚，感物而動之際又加察焉。使情之所發，用之所行，無一不中乎理，此則儒者之極功焉。然五者之情，各行於接人處事之際，接家人、國人、天下人，無不然也。而所接莫先於家人，故於『修身』『齊家』傳內發之，非謂接他人不然也。格物致知云者，格修齊治平之道，而真知孰善孰惡也。誠意云者，行修齊治平之道，誠行其善而去其惡者也。至於天下之治亂，天命之得失，則善惡之效，而萬世之勸戒也。此儒學體用之大全也。」

學與政非二道也，學以政爲大。天下之政，總於六部。以《大學》之傳考之，平天下之用人，吏兵之政也；理財，户工之政也；治國興仁讓之善，則禮之政也；禁貪戾

❶「失」下，賈本、莫本有「理」字。

之惡，則刑之政也。吏兵之用人，能同天下之好惡，而不徇一己之偏；户工之理財，能節用愛人，而不爲聚斂之計；禮刑能興善而禁惡，則謂之賢公卿有司可也。本之以《大學》之道，而行之以國家之法，爲政之道，思過半矣，此儒者之正學也。或者舍而不由，徒從事於記誦詞章者，既不足道，而所謂道學者，又多用心於性與天道之間，及存心養性之説，名雖可觀，實則無補，其可歎者多矣。

語録

有問「一貫約禮」之説者。曰：「儒者未得游、夏之十一，而議論即過顔、曾，以聖賢心法，爲初學口耳，此道聽塗説之最可惡者。」

門人請梓文集，曰：「聖賢之道，昭在六籍，如日星，後學愧不能知而行之。自宋以來，儒者之論，常苦太多，❶此吾之所深懼也。」

有言先生銖視軒冕，塵視金玉者。曰：「此後世儒者輕世傲物之論也。金玉自是金玉，如何塵視得？軒冕自是軒冕，如何銖視得？此何異老、莊芻狗飄瓦。」曰：「如是，孔子何以謂富貴如浮雲？」曰：「浮雲在不義，不在富貴也。」

陰陽管見

陰陽之論，予幼聞其名而未知其實，反覆乎周、程、張、邵之書，出入乎佛、老、醫、

❶「常」，賈本、莫本作「正」。

卜之說者，將二十年。至三十八歲，玩伏羲卦象，而驗之以造化之道，廼若有得。惜諸儒之論皆失其真也，欲著述以明之，以其非日用所急，且恐啓爭端也，藏之中心蓋十五年於今矣。間與一二知己談之，而杳東郭先生屬予筆之成書，因略書數條告之。王浚川、許函谷復有所疑，且予著述之本指亦未明也，廼補書三條於內。嗚呼！性命之難言也尚矣，一己之見安敢必他人之皆我從哉！引伸觸類，正誤糾失，蓋有待乎世之君子焉。嘉靖五年九月朔日敍。

造化之道，一陰一陽而已矣。陽動陰靜，陽明陰晦，陽有知陰無知，陰有形陽無形，陽無體以陰爲體，陰無用待陽而用。二者相合則物生，相離則物死。微哉！微哉！通於其說，則鬼神之幽，人物之著，與夫天文地理醫卜方技仙佛之蘊，一以貫之而無遺矣。右第一章。

天爲陽，地爲陰；火爲陽，水爲陰。天，陽之陽也，故神而無形；地，陰之陰也，故形而不神。火，陽之陰也，故可見，然初無形也；水，陰之陽也，故能化，然終無知也。天變而爲風，地變而爲山，火變而爲雷，水變而爲澤，雨雪霜露，皆澤之類也。觀八卦之象，則可知矣。右第二章。

火，陽也，其盛在天；水，陰也，其盛在地。蓋各從其類也。何以明之？日爲火之精，月爲水之精。日近則爲溫爲暑，火偏盛也；日遠則爲涼爲寒，水偏盛也。四時之變，於是乎主矣。地雖有火而不能爲溫暑，天雖有水而不能爲寒涼，故曰其盛各有在也。右第三章。

或曰：「水陰也，流而不息，安在其爲靜乎？」曰：「流非水之本然也，水體凝而

性靜者也。其融，火化之也；其流，天運之也。天火無形，實爲陰樞，而人不能見也，故謂水爲動，誤矣。何以明之？水氣爲寒，寒甚則冰，非有待於外也，水自遂其性耳。然則水之爲靜也，昭昭矣。右第四章。

或曰：「天有定形，故日月星宿之麗於天者萬古不易。今謂天無形，殆未可乎？」曰：「此不難知也。既天有定形，日月五星，又何以有盈縮之異乎？若謂日月五星雖麗於天，而不爲天所拘，故有盈縮之異，不知上何所繫，下何所承，乃萬古而不墜乎？蓋天，陽氣也，動而不息，其行至健，日月五星，皆運於天者也。天行有常，故日月星宿萬古不易；其有盈縮，則以象有大小，天運之有難易也。譬之浮物於水，小者順流而去，故疾；中者少遲，大者愈遲，其勢則然也。如此，則謂天有定形者，其惑可解。謂天左旋，日月五星右轉者，其說不攻而自破矣。右第五章。

或曰：「天地水火，恐未足以盡造化之蘊，不如以陰陽統之。」予竊以爲，陰陽者，虛名也；天地水火者，實體也，二而一者也。謂天地水火未足以盡造化之蘊，此特未之察耳。蓋人知水之爲水，而不知寒涼潤澤皆水也；人知火之爲火，而不知溫熱光明皆火也。天宰之以神，地載之以形，水火二者，交會變化於其間，萬物由是而生，由是而死，造化之能事畢矣。自此之外，豈復有餘蘊乎？右第六章。

或曰：「乾靜專而動直，坤靜翕而動辟，《易大傳》也。今謂天專爲動，地專爲靜，何居？」曰：「《易大傳》之文，爲乾坤交不交而言也，乾有時而不交坤，故謂之靜，然其本體之動者自若也。坤有時而受乾之

交，故謂之動，然其本體之靜者亦自若也。觀天地，則可知矣，夫何疑乎？」右第七章。

或曰：「《易大傳》謂『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛』。今謂天爲陽，地爲陰，不亦異乎？」曰：「乾，陽物也，其象爲天；坤，陰物也，其象爲地。茲非《易》道之彰彰者乎？」曰：「言若是之不同，何也？」曰：「各有指也。火，陽也，雖附於天，而未嘗不行於地；水，陰也，雖附於地，而未嘗不行於天。水火者，天地之二用也，故天有陰陽，地有柔剛，默識而旁通之，則並行而不悖矣。」右第八章。

或曰：「周子之太極何如？」曰：「非吾之所知也。其説謂太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。自今觀之，則天，陽之動者也，果何時動極而靜乎？地，陰之靜者也，果何時靜極而動乎？天不能生地，水不能生火，無愚智皆知之，廼謂陰陽相生，不亦誤乎？蓋天地水火，雖渾然而不可離，實燦然而不可亂。先儒但見其不相離，而未察其不可亂也，故立論混而無別。愚竊以爲，陰之與陽，謂之相依則可，謂之相生則不可。」右第九章。

或曰：「何謂太極？」曰：「一陰一陽之謂道，道，太極也。」「周子之論何如？」曰：「似矣，而實非也。五行一陰陽，陰陽一太極，則固謂太極不外乎陰陽，而陰陽不外乎五行矣。自今論之，水，水也；火，火也；金木，水火土之交變也。土，地也，天安在乎？有地而無天，謂之造化之全，可乎？」

或曰：❶「天，太極也，故朱子以『上天之載』釋太極，以『天道流行』釋陰陽，豈可謂之有

❶「或」，原作「一」，據賈本、莫本改。

地而無天乎？」曰：「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦之中有乾有坤，則天地皆太極之分體明矣。以天爲太極之全體，而地爲天之分體，豈不誤甚矣哉？《太極圖》爲性理之首，而其失有如此者，故不可不辨。」右第十章。

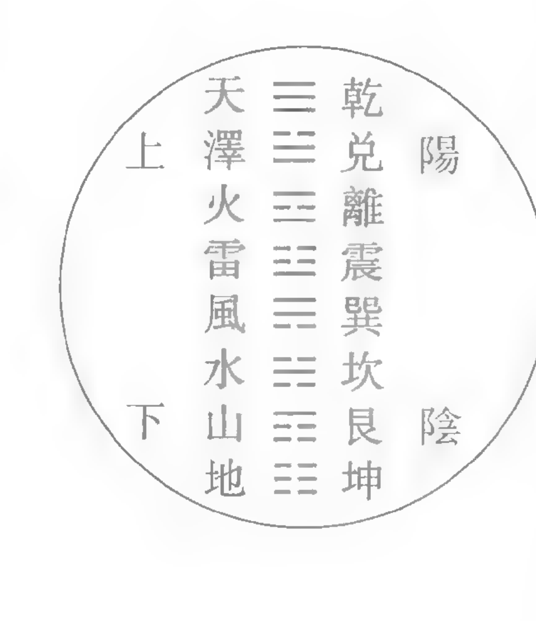
或曰：「張子之《正蒙》何如？」曰：「太虛即氣，太虛不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。聚則離明得施而有形可見，散則離明不得施而無形不可見。不可因其可見，始謂之有；因其不可見，遂謂之無。故謂聖人不言有無，言有無爲諸子之陋。此其書之大指也。殊不知造化之道，陽爲神，陰爲形，形聚則可見，散則不可見。神無聚散之迹，故終不可見。今夫人之知覺運動，皆神之所爲也，是豈有形而可見乎？觀人，則造化之妙可知矣。張子之論，蓋以意見窺測而未至者也。」右第十一章。

或曰：「邵子之《經世》何如？」曰：「元會運世之分，無所依據，先儒已有議其失者，今不贅論。天以日月星辰變而爲暑寒晝夜，地以水火土石化而爲雨風露雷，此其書之大指也。自今觀之，暑寒晝夜皆主，於日月星辰何有焉？風爲天所變，雷爲火所變，雨露皆水所變，其理甚明，少思則得之矣。火爲風，石爲雷，土爲露，豈不牽强之甚哉！且其取象，乾不爲天而爲日，離不爲日而爲星，坤反爲水，坎反爲土，與伏羲之《易》象大異。迺自謂其學出於伏羲之《先天圖》，吾不知其說也。」右第十二章。

或曰：「子自謂所論皆出於伏羲之《易》，其詳何如？」曰：「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，此伏羲《易》象之本也。乾、離皆生於陽，故謂天火爲陽；坤、

坎皆生於陰，故謂地水爲陰。乾變其初九爲初六，則爲巽，故謂風爲天之變，蓋天下交於陰也。坤變其六三爲九三，則爲艮，故謂山爲地之變，蓋地上交於陽也。離變其九三爲六三，則爲震，火爲陰伏，則奮擊而爲雷，故謂雷爲火之變。坎變其初六爲初九，則爲兑，水與陽交，則相和而爲澤，故謂澤爲水之變。坤、艮、離、震相比，從其類也。乾、兑、坎、巽相遠，無乃以乾爲陽，可下行於地之分；坎爲陰之陽，亦能上入於天之分，故兩易其位耶？若以兑爲巽，以巽爲兑，則陰陽之分，尤爲明順，然非後學所敢斷也。姑發此意，以俟再來之伏羲正焉。」右第十三章。

以伏羲之横圖竪起觀之，則造化在日中矣。此《易》之《太極圖》也。



陰陽管見後語

造化之妙，先聖已有論者，見於《易象》及《禮·祭義》、《春秋左傳》諸篇，可考也，但所言簡略耳。蓋以其理微妙難明，恐學者知未及此，驟而語之，反滋其惑，故等閒不論。所謂「子不語神」，「子罕言命」，「夫子之言性與天道，不可得而聞」是也。但近世儒者，不察先聖之指，未明造化之妙，輒

以己見立論。其說傳於天下，後世學者習於耳目之聞見，❶遂以爲理實止此，而不知其謬也。予惜其失，故著《管見》以救之，而爭辯紛然而起，蓋爲先入之言所梏耳。予不得已，乃著《管見後語》以發之，學者熟玩而細察焉可也。嘉靖甲午冬至後二日敘。

造化之道，合言之，則爲太極，分言之，則爲陰陽，謂之兩儀。陰陽又分之，則爲太陰、太陽，少陰、少陽，謂之四象。四象又分之，則爲天地水火風雷山澤之象，謂之八卦。天地水火常在，故爲體；雷風山澤或有或無，故謂之變。此皆在造化之中而未生物也，其既合，則物生矣。右第一章。

陰形陽神，合則生人，所謂精氣爲物也；離則人死，所謂遊魂爲變也。方其生也，形神爲一，未易察也。及其死也，神則去矣，而去者初無形可見，形雖尚在，然已無所知矣。陽有知而無形，陰有形而無知，豈不昭然而易察哉！右第二章。

天動而無形，風亦動而無形，天不息，風有時而息，下交於陰，爲陰所滯也。高山之顛風猛，蓋去陰稍遠，不大爲所滯也；雲霄之上風愈猛，蓋將純乎天也。然則天變而爲風也明矣。春夏日近，火氣盛，則雷乃發；秋冬日遠，火氣微，則雷乃收。雷有電，火光也；雷所擊有燒痕，火所燎也。然則火變而爲雷也明矣。若地水之變，則有形易見，不待論也。《周易》謂「停水爲澤」，《管見》則以水之化而散者爲澤。蓋停水與流水無異，而水之化爲雨雪霜露者，於八卦遂無所歸。且澤有散義，先聖亦有雨澤之說，故不從《周易》所取之象。蓋於造化之

❶「者」，原無，據賈本、莫本補。

道不合，雖文王之象亦不敢從也。右第三章。

儒者論天道之陰陽，❶多指四時之變而言，而四時之變，陰陽消長，實指水火而言。而天之本體，則運行水火，在四時之外，無消長也。地道之柔剛，則以形論。地水相結，爲火所煅者則剛，而火氣行於地者，人不敢犯，亦謂之剛。至於地水，本體至靜而無爲，則謂之柔。此所謂地有柔剛，亦自水火而來也。右第四章。

周子所謂太極，指神而言。神無所不統，故謂太極；神無形，故謂無極而太極。朱子所註亦得其意，但不言神而言理，故讀者未即悟。朱註「上天之載」，蓋指神而言也，殊不知太極乃陰陽合而未分者也。陰形陽神，皆在其中。及分爲陰陽，則陽爲天火，依舊爲神；陰爲地水，依舊爲形。若太極本體，止有神而無形，則分後地水之形，何從而來哉？由此化生人物，其心性之神，則皆天火之神所爲也；其血肉之形，則皆地水之形所爲也。此理先聖屢有言者，但學者忽而不察耳。蓋有形易見，而無形難見，固無怪其然也。右第五章。

橫渠論「氣聚，則離明得施而有形可見；氣散，則離明不得施而無形，故不可見」。夫地之上虛空處皆天也，此儒者之所共言，亦橫渠之所知也。盈虛空處皆天氣，可謂聚矣，是果有形而可見乎？天變爲風，風之猛者排山倒海，亦可謂氣聚矣。謂之離明得施，有形可見，得乎？故曰神無聚散之迹，張子窺測而未至也。右第六章。

老子謂有生於無。周子謂無極太極，而生陰陽五行。張子謂太虛無形而生天地

❶「儒者」，賈本、莫本作「世儒」。

糟粕。所見大略相同。但老子、周子猶謂神生形，無生有，至張子則直謂虚無形，止爲氣之聚散，不復知有神形之分，此則又不同也。學者詳之可也。右第七章。

浚川謂鬼神無知覺靈應，凡經訓禍福祭享之類，皆謂止是聖人以神道設教，實無此理。此大誤也。人，血肉之軀爾，其知覺感應，孰爲之哉？蓋人心之神也。心之神，何自而來哉？蓋出於造化之神也。人有形聲可驗，則謂之有；神無形聲可驗，則謂之無，淺矣。右第八章。

明儒學案卷四十九終

明儒學案卷五十

諸儒中四

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

肅敏王浚川先生廷相

王廷相，字子衡，號浚川，河南儀封人。弘治壬戌進士。改庶吉士，授兵科給事中。正德戊辰，謫爲州判，稍遷知縣，復召爲御史，出按陝西。鎮守奄人廖鵬虐民，先生繩之以法，鵬大恨。已而視學北畿，有兩奄干請，先生焚其書。兩奄亦恨，未有以發也。鵬因上書搆之，兩奄從中主其奏，逮入詔獄，又謫爲縣丞。稍遷知縣、同知，擢四川僉事、山東副使，皆視學政。嘉靖初，歷湖廣按察使，山東左右布政使，以右副都御史巡撫四川，入爲兵部左、右侍郎，轉南京兵部尚書，召爲左都御史，進兵部尚書，兼掌院事，加太子太保。辛丑罷，又三年而卒，年七十一。隆慶初，贈少保，謚肅敏。

先生主張横渠之論理氣，以爲氣外無性，此定論也。但因此而遂言性有善有不善，并不信孟子之性善，則先生仍未知性也。蓋天地之氣，有過有不及，而有愆陽伏陰，豈可遂疑天地之氣有不善乎？夫其一時雖有過不及，而萬古之中氣自如也，此即理之不易者。人之氣稟，雖有清濁强弱之不齊，而滿腔惻隱之心，觸之發露者，則人人所同也。此所謂性，即在清濁强弱之中，豈可謂不善乎？若執清濁强弱，遂謂性有善有不善，是但見一時之愆陽伏陰，不識萬古常存之中氣也。先生受病之原，在理字

不甚分明，但知無氣外之理，以爲氣一則理一，氣萬則理萬，氣聚則理聚，氣散則理散，畢竟視理若一物，與氣相附爲有無，不知天地之間，只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳。亦以人之氣本善，故加以性之名耳。如人有惻隱之心，亦只是氣。因其善也，而謂之性。人死則其氣散，更何性之可言？然天下之人，各有惻隱，氣雖不同，而理則一也。故氣有萬氣，理只一理，以理本無物也。宋儒言理能生氣，亦只誤認理爲一物。先生非之，乃仍蹈其失乎！

雅　述

學者始而用功，必須立敬存誠，以持其志，而後有進。久而純熟，動靜與道爲一，則誠敬不待養而自存，志不待持而自定矣。程子論持志曰：「只此便是私。」此言亦過高。儒者遂以主敬存誠以持志爲有意而不務，殊失下學上達之意，近禪氏之虛靜矣。

沖漠無朕，萬象森然已具，此靜而未感也。人心與造化之體皆然，使無外感，何有於動？故動者，緣外而起者也。應在靜也，機在外也，已應矣，靜自如故。謂動以擾靜則可，謂動生於靜則不可，而況靜生於動乎？

四時行，百物生，可以觀天；動作行事，可以觀聖人。內蘊不可知，而發外者可以概覩。天除却四時百物，聖人除却動作行事，則其道隱矣，將何以爲知天知聖之具？儒者好高，乃謂以動作言語求聖人爲末，過矣。推此意也，直欲枯禪白坐以見性乎？

世變有漸，若寒暑然，非寒而突暑，暑而突寒也。聖人拯變於未然，在平其勢而已矣；平其勢，在理其人情而已矣。故將怨者則德之，將涣者則萃之，將昂者則抑之，此聖人先幾之神也。悠悠坐視，養亂焉耳矣。

天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣爲道之本。

薛文清云：「《中庸》言明善，不言明性，善即性也。」愚謂性道有善有不善，故用明，使皆善而無惡，何用明爲？聖人又何用强爲修道以立教哉？自世之人觀之，善者常一二，不善者常千百。行事合道者常一二，不合者常千百。昭昭雖勉於德行，而惰於冥冥者不可勝計，猶賴讀書以維持之。故謂人心皆善者，非聖人大觀真實之論也。

聖賢之所以爲知者，不過思慮見聞之會而已。世之儒者，乃曰思慮見聞爲有知，不足爲知之至，別出德性之知爲無知，以爲大知。嗟乎！其禪乎？不思甚矣。殊不知思與見聞，必由於吾心之神，此内外相須之自然也。

嬰兒在胞中，自能飲食，出胞時，便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳，何以故？使父母生之，孩提而乞諸他人養之，長而惟知所養者爲親耳。塗而遇諸父母，視之則常人焉耳。此可謂天性之知乎？由父子之親觀之，則凡萬物萬事之知，皆因習、因悟、因過、因疑而然，人也，非天也。近儒好高之論，別出德性之知以爲知之至，而卑學問思辨之知爲不足而不至，聖人雖生知，惟性善達道二者而已。

其因習、因悟、因過、因疑之知，與人大同。況禮樂名物，古今事變，必待學而後知者哉！

博粗而約精，博無定而約執其要，博有過不及而約適中也。此爲學心法。世儒乃曰在約而不在博，嗟乎！博惡乎雜者斯可矣，約不自博而出，則單寡而不能以折中，執一而不能以時措，其不遠於聖者幾希！

性生於氣，萬物皆然。宋儒只爲强成孟子性善之説，故離氣而論性，使性之實，不明於後世。明道曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」又曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之便不是。」又曰：「惡亦不可不謂之性。」此三言者，於性極爲明盡。後之學者，梏於朱子本然、氣質二性之説而不致思，悲哉！

諸儒於體魄魂氣，皆云兩物。又謂魄附於體，魂附於氣。此即氣外有神，氣外有性之説，殊不然。體魄魂氣，一貫之道也。體之靈爲魄，氣之靈爲魂，有體即有魄，有氣即有魂，非氣體之外別有魂魄來附之也。氣在則生而有神，故體之魄亦靈；氣散則神去，體雖在而魄亦不靈矣。是神氣者，又體魄之主，豈非一貫之道乎？知魂魄之道，則神與性可知矣。

格物之訓，程、朱皆訓「至」字。程子則曰：「格物而至於物。」此重疊不成文義。朱子則曰「窮至事物之理」。是「至」字上又添出一「窮」字。聖人之言直截，決不如此。不如訓以「正」字，直截明當，義亦疏通。

天之氣有善有惡，觀四時風雲霾霧霜雹之會，與夫寒暑毒厲瘴疫之偏，可覩矣。況人之生，本於父母精血之湊，與天地之氣又隔一層。世儒曰：「人本天氣，故有善而

無惡。」近於不知本始。

老、莊謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理。此乃改易面目立論耳，與老、莊之旨何殊？愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理即此而在，故元氣之上無物、無道、無理。

《易》雖有數，聖人不論數而論理，要諸盡人事耳，故曰「得其義，則象數在其中」。自邵子以數論天地人物之變，棄人爲而尚定命，以故後學論數紛紜，廢置人事，別爲異端，害道甚矣。

靜，寂而未感也；動，感而遂通也。皆性之體也。聖人養靜以虛，故中心無物；聖人慎動以直，故順理而應。此皆性學之不得已者。後儒獨言主靜以立本，而略於慎動，遂使克己復禮之學不行，而後生小子以靜爲性真，動爲性妄，流於禪靜空虛矣。

人之生也，使無聖人修道之教，君子變質之學，而惟循其性焉，則禮樂之節無聞，倫義之宜罔察，[1]雖稟上智之資，亦寡陋而無能矣，况其下者乎？

文中子曰：「性者，五常之本，蓋性一也，因感而動爲五。」是五常皆性爲之也。若曰性即是理，則無感無動無應，一死局耳。文中子之見爲優。荀悅曰：「情意心志，皆性動之別名。」言動，則性有機發之義，若曰理，安能動乎？

或謂氣有變，道一而不變。是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，群然變而不常矣，况人事

[1]「察」，賈本、莫本作「知」。

之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變，一而不變，不足以該之也。

太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰「太極散而爲萬物，萬物各具一太極」，斯言誤矣。何也？元氣化爲萬物，萬物各受元氣而生，有美惡有偏全，或人或物，或大或小，萬萬不齊。謂之各得太極一氣則可，謂之各具一太極則不可。太極，元氣混全之稱，萬物不過各具一支耳。

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。其言口目耳鼻四肢之欲，性也，有命焉，君子不謂性也，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正者，豈非惑乎？

朱子答蔡季通云：「人之有生，性與氣合而已。即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。」即此數言，見先生論性，劈頭就差。❶人具形氣而後性出焉，今曰性與氣合，是性別是一物，不從氣出，有生之後相來附合耳。此理然乎？人有生氣，則性存；無生氣，則性滅，不可離而論者也。如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳目心之固有者。無耳目心，則視聽與思尚能存乎？聖人之性，亦自形氣而出，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善。衆人形氣駁雜，故其性多不善耳。

「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」此非聖人語。靜屬天性，動亦

❶「見先生論性劈頭就差」，賈本作「猶是二之也」。

天性，但常人之性，動以物者多，不能盡皆天耳。性者，合內外而一之道也。動以天理者，靜必有理以主之；動以人欲者，靜必有欲以基之。靜爲天理，而動即逐於人欲，是內外心迹不相合一矣。

佛氏教人任持自性，持自性者，執自己之本性也。言一切衆生，皆有本覺，謂本性之靈覺處，雖流轉六道，受種種身，而此覺性不曾失滅，故以此爲真性。儒者不達性氣一貫之道，無不浸浸然入於其中。朱子謂本然之性，超乎形氣之外，其實自佛氏本性靈覺而來，謂非依旁異端，得乎？大抵性與氣，離而二之，必不可得。佛氏養修真氣，雖離形而不散，故其性亦離形而不滅，以有氣即有性耳。佛氏既不達此，儒者遂以性氣分而爲二，誤後世之學甚矣。

慎言

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之柢也；有形者，道之體也。

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂理能生氣，即老氏道生天地矣。謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地爲病，而別有所謂真性矣。可乎？不可乎？

萬物巨細剛柔，各異其材；聲色臭味，各殊其性。閱千古而不變者，氣種之有定也。人不肖其父則肖其母，數世之後，必有

與祖同其體貌者，氣種之復其本也。

張子曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，皆不得已而然也。氣之爲物，散入無形，適得吾體，聚而有象，不失吾常。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」橫渠此論，闡造化之秘，明人性之原，開示後學之功大矣。而朱子獨不以爲然，乃論而非之。今請辨其惑。朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄有知有覺者，皆氣所爲也，故聚則有，散則無。若理則初不爲聚散而有無也。」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者，卓然自立，不以氣之聚散而爲存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁義禮智，儒者之所謂性也，自今論之，如出於心之愛爲仁，出於心之宜爲義，出於心之敬爲禮，出於心之知爲智，皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心，則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散，若曰超然於形氣之外，不以聚散而爲有無，即佛氏所謂四大之外別有真性矣，豈非謬幽之論乎？此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者，一貫之道也。故論性也，不可以離氣；論氣也，不得以遺性，此仲尼相近習遠之大旨也。又曰：「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」吁！此言也，窺測造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩

間，不能滅也，故曰「萬物不能不散而爲太虛」。理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆氣所固有」。若曰氣根於理而生，不知理是何物，有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎？今爲之改曰：「氣之已散者，既歸於太虛之體矣；其絪縕相感而日生者，則固浩然無窮。」張子所謂死而不亡者如此。造化之生息，人性之有無，又何以外於是而他求哉！ 橫渠《理氣辨》。

「性之體何如？」王子曰：「靈而覺，性之始也；能而成，性之終也，皆人心主之。形諸所見，根諸所不可見者，合內外而一之道也。」「氣質之性，本然之性，何不同若是乎？」曰：「此儒者之大惑也，吾惡能辯之？雖然，嘗試論之矣。人有生，斯有性可言；無生，則性滅矣，惡乎取而言之？故離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性論氣，則氣非生動，與死同塗。是性之與氣，可以相有而不可相離之道也。是故天下之性，莫不於氣焉載之。今夫性之盡善者，莫有過於聖人也。然則聖人之性，非此心虛靈所具而爲七情所自發邪？使果此心虛靈所具而爲七情所自發，則聖人之性亦不離乎氣而已。性至聖人而極，聖人之性既不出乎氣質，況餘人乎？所謂超然形氣之外，復有所謂本然之性者，支離虛無之見，與佛氏均也，可乎哉？」「敢問何謂人性皆善？」曰：「善固性也，惡亦人心所出，非有二本。善者足以治世，惡者足以亂世。聖人懼世紀弛而民循其惡也，乃取其性之足以治世者，而定之曰仁義中正，而立教焉。使天下後世由是而行則爲善，畔於此則爲惡。出乎心而發乎情，其道一而已矣。」曰：「人之爲惡者，氣稟之偏爲之，非

本性也？」曰：「氣之駁濁固有之，教與法行，亦可以善，非定論也。世有聰明和粹而爲不道者多矣，曰此物欲蔽之爾。」曰：「請言其蔽。」曰：「人心之欲，奪乎道心之天也。」曰：「既謂之心，則非自外得者也，以爲由外而有之，內外心跡判矣，而可乎？」「夫善亦有所蔽者矣。且夫君臣之義，兄弟之仁，非人性之自然乎？臣弒君，弟殺兄，非惡乎？湯、武之於桀、紂，周公之於管、蔡，皆犯仁義而爲之，逆湯、武、周公之心，岌乎？怛乎？所終不忍以安者，不能無也。而聖人終不以畔於仁義非之，何耶？懼夫世之徇私心而害治矣。是故以義制情，以道裁性，而求通於治焉。湯、武、周公，仁義自然之性亦不得以自遂矣。豈惟是哉？」「見孺子入井必有怵惕之心，此何心耶？」曰：「人心之自然也。」曰：「己之子與鄰人之子入井，怵惕將孰切？」曰：「切子。」「救將孰急？」曰：「急子。」曰：「不亦忘鄰人之子耶？」曰：「父子之愛天性，而鄰人緩也。」「由是言之，孺子怵惕之仁已蔽於父子之愛矣。而人不以爲惡，何哉？」「以所蔽者，聖人治世之道，而不得以惡言之矣。較其蔽則一而已。夫緣教以守道，緣法以從善，而人心之欲不行者，亦皆可以蔽論矣。故曰仁義中正，聖人定之以立教持世，而人生善惡之性由之以準也」。《性辨》。

論性書 答薛君采

承駁究鄙論，足仞友益，多謝多謝。然有不得不嗣言者，望再救正，幸幸甚矣！性道之難言也，惟大聖上智，會人理，達天

道，乃可宗而信之。餘者知思弗神，詮擇未精，影響前人，傅會成論，自漢以來，此等儒者甚多。故余惟協於仲尼之論者，乃取之以爲道，否則必以論正之。雖不舉其誰何，而義則切至矣。今君采之談性也，一惟主於伊川，豈以先生之論包羅造化，會通宇宙，凡見於言者，盡合道妙，皆當守而信之，不須疑乎？則余當不復更言矣。不然，脫去載籍，從吾心靈以仰觀俯察，恐亦各有所得，俟後聖於千載之下，不但已也。夫論道當嚴，仁不讓師。伊川，吾黨之先師也，豈不能如他人依附餘論，以取同道之譽？但反求吾心，實有一二不可强同者，故別加論列，以求吾道之是。其協聖合天，精義入神之旨，則固遵而信之矣。古人有言曰：「寧爲忠臣，不作諛僕。」其此之謂乎？請以來諭繹之。「伊川曰：『陰陽者，氣也；所以陰陽者，道也。』未嘗即以理爲氣。」嗟乎！此大節之不合者也。余嘗以爲元氣之上無物，有元氣即有元神，有元神即能運行而爲陰陽，有陰陽則天地萬物之性理備矣，非元氣之外又有物以主宰之也。今曰「所以陰陽者，道也」，夫道也者，空虛無著之名也，何以能動靜而爲陰陽？又曰「氣化終古不忒，必有主宰其間者」，不知所謂主宰者是何物事？有形色耶？有機軸耶？抑緯書所云「十二神人弄丸」耶？不然，幾於談虛駕空無著之論矣。老子曰「道生天地」，亦同此論，皆過矣！皆過矣！又曰：『生之謂性』，程子取之，蓋指氣禀而言耳。其惟本天命之性，則卒歸於孟子性善之說。」嗟乎！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定，而後能應事爾，若只以

理爲性，則謂之定理矣。可乎哉？余以爲人物之性，無非氣質所爲者，離氣言性，則性無處所，與虚同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同塗。是性與氣相資而有，不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之説不通矣。故又强出本然之性之論，超乎形氣之外而不雜，以傅會於性善之旨，使孔子之論，反爲下乘。可乎哉？不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟，清明淳粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有所超出也哉？聖人之性，既不離乎氣質，衆人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰「惟上智與下愚不移」。是性也者，乃氣之生理，一本之道也。信如諸儒之論，則氣自爲氣，性自爲性，形性二本，不相待而立矣。韓子所謂「今之言性者，雜佛、老而言者」是也。君采試再思之，然乎？否乎？程子以性爲理，余思之累年，不相契入，故嘗以《大易》「窮理盡性」以證其性理不可以爲一。《孝經》「毁不滅性」，以見古人論性，類出於氣，固不敢以己私意自别於先儒矣。嘗試擬議，言性不得離氣，言善惡不得離道，故曰「性與道合則爲善，性與道乖則爲惡。性出乎氣而主乎氣，道出於性而約乎性」，此余自以爲的然之理也。或曰：「人既爲惡矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而無惡也。」嗟乎！此聖人修道立教之功所致也。凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善爲歸，以惡爲禁久矣。以從善而爲賢也，任其情而爲惡者，則必爲小人之流。靜言思之，安得無悔愧乎？此惟中人可上可下者有之，下愚昏瞀不惟行之而不

愧悔，且文飾矣。此孔子所謂不移也。君采請更思之，然乎？否乎？仲尼曰：「成性存存，道義之門。」伊尹曰：「兹乃不義，習與性成。」是善惡皆性爲之矣。古聖會通之見，自是至理，亦何必過於立異，務與孟子同也哉？又曰：「天命之生，則有善而無惡，以生爲性，則人性之惡，果天命之惡乎？天命有惡，何以命有德而討有罪？君子遏惡揚善，亦非所以順天休命也。」嗟乎！斯言近迂矣。性果出於氣質，其得濁駁而生者，自禀夫爲惡之具，非天與之而何哉？故曰「天命之謂性」。然緣教而修，亦可變其氣質而爲善，苟習於惡，方與善日遠矣。今曰「天命之性有善而無惡」，不知命在何所？若不離乎氣質之中，安得言有善而無惡？君采以天之生人生物，果天意爲之乎？抑和氣自生自長，如蟯蚘之生於人乎？謂之天命者，本諸氣所從出言之也，非人能之也，故曰「天也命德討罪」，聖人命之討之也。以天言者，示其理之當命當討，出於至公，非一己之私也。乃天亦何嘗諄諄命之乎？古聖人以天立教，其家法相傳如此，當然以爲真，非君采聰明之素矣。「喜怒哀樂未發，不足爲中」，余今亦疑之。君采之論誠是，但余所謂聖愚一貫者，以其性未發，皆不可得而知其中也。今曰「衆人亂於情而害於性，私意萬端，乍起乍滅，未有能造未發之域者」，是愚人未發必不能中矣。《中庸》曰：「喜怒哀樂未發謂之中。」余以爲，在聖人則然，在愚人則不能然，向之所疑，正以是耳，故曰「無景象，可知其爲中，以其聖愚一貫也」。今曰「此心未發之時本自中正」，望再示「本自中正」之象，以解余之惑。夫中者，無過不及之謂也，惟聖

人履道達順，允執厥中，涵養精一，是以此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣。其餘賢不肖智愚，非太過則不及，雖積學累業，尚不能一有所得於中，安得先此未發而能中乎？若曰「人心未發，皆有天然之中」，何至應事便至迷昏偏倚？此則體用支離，內外心跡判然不照，非理之所有也。若以此章上一節「君子能盡存養省察之功，則喜怒哀樂未發之前可謂之中」，似亦理得，不然通聖愚而論之，則其理不通矣。嗟乎！理無窮盡者也，心有通塞者也，墳記之載，非吾心靈之會悟也，先入之言，梏吾神識之自得也。由是言之，道之擬議，安得同歸而一轍乎？惟自信以俟後聖可矣。昔者仲尼論性，固已備至而無遺矣，乃孟子則舍之而言善，宋儒參伍人性而不合，乃復標本然之論於氣質之上，遂使孔子之言視孟子反爲疏漏，豈不畔於聖人之中正乎？君采試思而度之，人性果一道耶？二道耶？此宇宙間之大差，非小小文義得失而已也。且夫楊子雲、韓昌黎、胡五峰諸賢豈未讀孟氏之書乎？而復拳拳著論以詔世者，誠以性善之說不足以盡天人之實蘊矣。使守仲尼之舊，則後學又何事此之紛紛乎？望虛心觀理，無使葛藤掛乎舊見，斯正大真實之域可入，而傅會支離畔聖之說自不擾乎心靈矣。倘猶不相契，望更來復，幸幸！

陰陽管見辨

易有太極，是生兩儀。兩儀者，陰陽也；太極者，陰陽合一而未分者也。陰有陽無，陰形陽神，固皆在其中矣。故分爲兩

儀，則亦不過分其本有者，若謂太虛清通之氣爲太極，則不知地水之陰自何而來也。

栢齋謂「神爲陽，形爲陰」。又謂「陽無形，陰有形」矣。今却云「分爲兩儀，亦不過分其本有者」。既稱無形，將何以分？止分陰形，是無陽矣。謂分兩儀，豈不自相矛盾？使愚終年思之而不得其説。望將陰陽有無分離之實，再爲教之。栢齋又謂「以太虛清通之氣爲太極，不知地水之陰自何而來」，嗟乎！此栢齋以氣爲獨陽之誤也。不思元氣之中，萬有俱備，以其氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動，爲陽爲火；濕者常潤靜，爲陰爲水。無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化。始雖清微，鬱則妙合而凝，神乃生焉，故曰「陰陽不測之謂神」。是氣者形之種，而形者氣之化，一虛一實，皆氣也。神者，形氣之妙用，性之不得已者也，三者一貫之道也。今執事以神爲陽，以形爲陰，皆出自釋氏仙佛之論，誤矣。夫神必藉形氣而有者，無形氣則神滅矣。縱有之，亦乘夫未散之氣而顯者，如火光之必附於物而後見，無物則火尚何在乎？仲尼之門論陰陽必以氣，論神必不離陰陽。執事以神爲陽，以形爲陰，愚以爲異端之見矣。

道體兼有無，陰爲形，陽爲神。神而無形者，其本體蓋未嘗相混也。釋、老謂自無而有，誠非矣。浚川此論出於横渠，要其歸則與老氏「無而生有」者無異也。釋氏則實以有無並論，與老氏不同，此不可不知也。所未精者，論真性與運動之風爲二，及以風火爲形耳。《陰陽管見》中略具此意，有志於道者詳之可也。浚川所見出於横渠，其文亦相似。

栢齋言「道體兼有無」，亦自神無形有

來，此不須再辨。愚謂道體本有本實，以元氣而言也。元氣之上無物，故曰太極，言推究於至極，不可得而知。故論道體必以元氣爲始，故曰有虛即有氣，虛不離氣，氣不離虛，無所始無所終之妙也。氣爲造化之宗樞，安得不謂之有？執事曰「釋、老謂自無而有，誠非矣」。又謂余論「出於橫渠，要其歸，則與老氏合」。橫渠之論與愚見同否，且未暇辨，但老氏之所謂虛，其旨本虛無也，非愚以元氣爲道之本體者，此不可同論也。望再思之。

日陽精，蓋火之精也，星雖火餘，然亦有其體矣。陰止受火光以爲光者，如水與水精之類也，猶月之小者也。風雷雖皆屬陽，然風屬天之陽，雷屬火之陽，亦不可混。至於雲，則屬陰水，今獨不可謂之陽也。

陰陽即元氣，其體之始，本自相渾，不可離析，故所生化之物，有陰有陽，亦不能相離。但氣有偏盛，遂爲物主耳。星隕皆火，能焚物，故爲星，爲陽餘。栢齋謂雲爲獨陰矣，愚則謂陰乘陽耳，其有象可見者，陰也；自地如縷而出能運動飛揚者，乃陽也。謂水爲純陰矣，愚則爲陰挾陽耳，其有質而就下者，陰也；其得日光而散爲氣者，則陽也。但陰盛於陽，故屬陰類矣。

天陽爲氣，地陰爲形，男女牝牡，皆陰陽之合也，特以氣類分爲陰陽耳。❶ 少男有陽而無陰，少女有陰而無陽也。寒暑晝夜，《管見》有論。至於呼吸，則陽氣之行，不能直遂，蓋爲陰所滯而相戰耳，此屈伸之道也。凡屬氣者皆陽，凡屬形者皆陰，此數語甚真。然謂之氣，則猶有象，不如以神字易

❶「爲」，賈本、莫本作「屬」。

之。蓋神即氣之靈，尤妙也。愚嘗驗經星河漢，位次景象，終古不移，謂天有定體。氣則虛浮，虛浮則動蕩，動蕩則有錯亂，安能終古如是？自來儒者謂天爲輕清之氣，恐未然。且包天地外，果爾輕清之氣，何以乘載地？水氣必上浮，安能左右旋轉？漢郄萌曰「天體確然在上」，此真至論，智者可以思矣。

栢齋惑於釋氏地水火風之説，遂謂風爲天類，以附成天地水火之論，其實不然。先儒謂風爲天體旋轉蕩激而然，亦或可通。今云風即天類，誤矣。男女牝牡，專以體質言，氣爲陽而形爲陰，男女牝牡皆然也。即愚所謂陰陽有偏盛，即盛者恒主之也。栢齋謂「男女牝牡，皆陰陽相合」是也。又謂「少男有陽而無陰，少女有陰而無陽」，豈不自相背馳？寒暑晝夜以氣言，蓋謂屈伸往來之異，非專陰專陽之説。愚於董子「陽日陰月」辨之詳矣。❶呼吸者，氣機之不容已者，呼則氣出，出則中虛，虛則受氣，故氣入。吸則氣入，入則中滿，滿則溢氣，故氣出。此乃天然之妙，非人力可以强而爲之者。栢齋謂陽爲陰滯而相戰，恐無是景象，當再體驗之，何如？栢齋又謂愚之所言「凡屬氣者皆陽，凡屬形者皆陰」以下數語甚真，此愚推究陰陽之極言之，雖蔥蒼之象亦陰，飛動之象亦陽，蓋謂二氣相待而有離其一不得者。況神者生之靈，皆氣所固有者也，無氣則神何從而生？栢齋欲以神字代氣，恐非精當之見。

土即地也，四時無不在，故配四季。木温爲火熱之漸，金涼爲水寒之漸，故配四

❶「陽日」，賈本、莫本作「陽月」。

時。特生之序不然耳。五行家之說，自是一端，不必與之辨也。火旺於夏，水旺於冬，亦是正理。今人但知水流而不息，遂謂河凍川冰，爲水之休囚；而不知冰凍爲水之本體，流動爲天火之化也。誤矣。

栢齋曰：「土即地，四時無不在。」愚謂金木水火無氣則已，有則四時日月皆在，何止四季之月？今土配四季，金木水火配四時，其餘無配時月，五行之氣，不知各相退避乎？即爲消滅乎？突然而來，抑候次於何所乎？此假象配合，穿鑿無理，甚較然者。世儒惑於邪妄而不能辨，豈不可哀？栢齋又曰：「五行家之說，自是一端，不必與辨。」愚謂學孔子者，當推明其道以息邪說，庶天下後世崇正論，行正道，而不至陷於異端可也。何可謂「自是一端，不必與辨」？然則造化真實之理，聖人雅正之道，因而蒙蔽晦蝕，是誰之咎？其謂水旺於冬，猶爲痼疾。夫夏秋之時，膚寸雲靄，大雨時行，萬流湧溢，百川灌河，海潮爲之嘯逆，不於此時而論水旺，乃於水泉閉涸之時，而强配以爲旺，豈不大謬？又謂「今人但知水流而不息，遂謂河凍川冰爲水之休囚，而不知冰凍爲水之本體，流動爲天火之化」。嗟乎！此尤不通之說。夫水之始化也，冰乎？水乎？使始於冰，雖謂冰爲水之本體，固無不可矣，然果始於冰乎？水乎？此有識者之所能辨也。夫水之始，氣化也，陽火在內，故有氣能動；冰雪者，雨水之變，非始化之體也，安可謂之本？裂膚墮指，而江海不冰，謂流動爲天火之化，得乎哉？

人之神，與造化之神一也，故能相動，師巫之類，不可謂無。浚川舊論天地無知，

鬼神無靈，無師巫之術。今天地鬼神之説變矣，而師巫猶謂之無，如舊也，何哉？此三事一理也，特未思耳。神能御氣，氣能御形，造化人物無異，但有大小之分耳。造化神氣大，故所能爲者亦大；人物神氣小，故所能爲者亦小，其機則無異也。州縣小吏，亦能竊人主之權以行事，此師巫之比也。行禱則求於造化之神也。設位請客，客有至不至；設主求神，神有應不應。然客有形，人見之；神無形，人不能見也。以目不能見，遂謂之無，淺矣。此木主土偶之比也。蒸水爲雲，灑水爲雨，搖扇起風，放炮起雷，皆人之所爲也，皆人之所共知也。此雖形用，主之者亦神氣也。師巫則專用神氣，而不假於形者也。通此，則邪術之有無可知矣。浚川論人道甚好，特天道未透耳。蓋其自處太高，謂人皆不及己，故謂己見不可易耳。吾幼時所見與浚川大同，後乃知其非。吾料浚川亦當有時而自知其非也。

《愼言》此條，乃爲師巫能致風雲雷雨而言，故曰「雨暘風霆，天地之德化」，而師巫之鬼不能致耳。或能致者，偶遇之也。至於邪術，亦未嘗謂世間無此，但有之者，亦是得人物之實氣而成，非虛無杳冥無所憑藉而能之也。如採生折割，如滌目幻視等類，與師巫之虛無杳冥能致風雨不同，皆藉人物之實氣。栢齋又謂「造化之神氣大，故所能爲者亦大；人物之神氣小，故所能爲者亦小。其機則無異矣」。愚則謂，天所能爲者，人不能爲；人所能爲者，天亦不能爲之。師巫若能呼風喚雨，何不如世俗所謂吹氣成雲，噀唾成雨，握手成雷，拂袖成風，頃刻之間靈異交至。又何必築壇勅將，祭禱旬朔，以待其自來，豈非狂惑耶？俗

士乃爲信之，悲哉！栢齋又謂「州縣小吏，亦能竊人主之權」，以爲師巫能竊天神之權。愚以爲過矣。小吏、人主，皆人也；所竊，皆人事也，故可能。師巫，人也；風雨，天也。天之神化，師巫安能之？投鐵於淵，龍起而雨，此乃正術，亦非冥祈，不可同也。又謂「設主請客，有至不至，如師巫求神，有應不應」，此皆爲師巫出脱之計。請客不至，或有他故；求神不應，神亦有他故邪？此可以發笑。又謂「蒸水爲雲，洒水爲雨，摇扇起風，放砲起雷，爲人之神氣所爲」，不知此等雲雨風雷，真耶？假耶？若非天道之真，不過物象之似耳，與師巫以人求天，有何相類？且師巫專用神氣，而不假之以形，不知是何神靈聽師巫之所使？抑師巫之精神耶？此類説夢，愚不得而知之。其謂愚「論人道甚好，特天道未透，蓋自處太高，謂人皆不及己，故執己見不可易」。又謂「向時所見，與浚川大同，後乃知其非，吾料浚川亦當有時自知其非」。此數言，教愚多矣。但謂「自處太高」，謂「人不及己」，此則失愚之心也。夫得其實理則信，不得其理，此心扞格不契，何以相信？使蒭蕘之言會於愚心，即躍然領受，況大賢乎？謂「人不及己，執所見而不易」，此以人爲高下，而不據理之是非者之爲也，愚豈如是？望體恕，幸甚！栢齋又云：「神能御氣，氣能御形」，以神自外來，不從形氣而有，遂謂天地太虚之中，無非鬼神，能聽人役使，亦能爲人禍福。愚則謂神必得形氣而有，如母能生子，子能爲母主耳。至於天地之間，二氣交感，百靈雜出，風霆流行，山川冥漠，氣之變化，何物不有？欲離氣而爲神，恐不可得。縱如神仙

尸解，亦人之神乘氣而去矣，安能脱然神自神，而氣自氣乎？ 由是言之，兩間鬼神百靈顯著，但恐不能爲人役使，亦不能爲人禍福耳。 亦有類之者，人死而氣未散，乃憑物以祟人，及夫罔兩罔象、山魈木魖之怪來遊人間，皆非所謂神也。 此終古不易之論，望智者再思之，何如？

讀禍福祭祀之論，意猶謂鬼神無知覺作爲，此大惑也。 人，血肉之軀耳，其有知覺作爲，誰主之哉？ 蓋人心之神也。 人心之神何從而來哉？ 蓋得於造化之神也。 故人有知覺作爲，鬼神亦有知覺作爲。 謂鬼神無知覺作爲，異於人者，梏於耳目聞見之驗，而不通之以理，儒之淺者也，程、張不免有此失。 先聖論鬼神者多矣，乃一切不信，而信淺儒之説，何也？ 豈梏於耳目聞見之迹，而不能通之以理者乎？

《易》曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」語曰：「禍福無門，惟人所召。」故知人之爲善爲惡，乃得福得禍之本，其不順應者，幸不幸耳。 故取程子答唐棣之論，乃爲訓世之正。 今栢齋以禍福必由於鬼神主之，則夫善者乃得禍，不善者乃得福，鬼神亦謬惡不仁矣，有是乎？ 且夫天地之間，何虛非氣？ 何氣不化？ 何化非神？ 安可謂無靈？ 又安可謂無知？ 但亦窅冥恍惚，非必在在可求，人人得而攝之，何也？ 人物巨細亦夥矣，攝人必攝物，强食弱，智戕愚，衆暴寡，物殘人，人殺物，皆非天道之常，❶性命之正。 世之人物，相戕相殺，無處無之，而鬼神之力，不能報其冤，是鬼神亦昧劣而不義矣，何足以爲靈

❶「常」，原作「當」，據賈本、莫本改。

異？故愚直以仲尼「敬鬼神而遠之」以爲至論，而祭祀之道，以爲設教，非謂其無知無覺而不神也。大抵造化鬼神之跡，皆性之不得已而然者，非出於有意也，非以之爲人也，其本體自如是耳。於此而不知，皆淺儒誣妄，惑於世俗之見，而不能達乎至理者矣。此又何足與辨！

先聖作《易》，見造化之妙，有有形無形之兩體，故畫奇耦以象之，謂之兩儀。見無形之氣，又有火之可見者，有形之形，又有水之可化爲氣者，故於奇之上又分奇耦，耦之上亦分奇耦，謂之四象。是畫《易》之次第，即造化之實也，乃謂其局而謬，誤矣。

《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。此聖人推論畫《易》之原，非論天地造化本然之妙用也。函谷當時往往準《易》以論造化，愚嘗辭而病之。栢齋前謂太極爲陰陽未分，兩儀謂陰陽已分，似也。今於生四象，又謂聖人「見無形之氣，又有火之可見，有形之形，又有水之可化爲氣者，故於奇之上又分奇耦，耦之上亦分奇耦，謂之四象」。嗟乎！此論爲蛇添足，又豈自然而然之道哉？先儒謂四象爲陰陽剛柔四少，乃本《易》中之所有者，後人猶議其無據。今乃突然以形氣水火，名之於《易》，戾矣。形氣，《易》卦未嘗具論；水火，卦有坎離，此而名之，豈不相犯？求諸要歸，大抵栢齋欲以《易》卦之象附會於造化，故不覺其牽合穿鑿至此耳。嗟乎！《易》自邵、朱以來，如《先天》、《後天》、《河圖》、《五行》，任意附入者已多，及求諸六十四卦，何曾具此？後學自少至老，讀其遺文，迷而不省，又爲衍其餘說，日膠月固而不可解。使四聖之《易》雜以異端之說，

悲哉！

天地未生，蓋混沌未分之時也，所謂太極也。天神地形雖曰未分，實則並存而未嘗缺一也。太虛之氣，天也，神也，以形論之，則無也；地則形也，非太虛之氣也，以形論之，則有也。分爲天地，與未分之時無異也。謂儒者之道無無、無空者，非也。神與形合則物生，所謂精氣爲物也；神去形離則物死，所謂遊魂爲變也。神在人，❶心性是也，無形也；形在人，血肉是也，無知也。方其生也，形神混合，未易辯也；及其死也，神則去矣。去者固無形也，形雖尚在，固已無知而不神矣。此理之易見者也，乃謂儒道無無、無空，何也？此說出於橫渠，不足爲據，蓋橫渠見道亦未真也。老氏謂「萬物生於有，有生於無」，誤矣。橫渠力辨其失，及自爲說，則謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形耳」。客形，有也，生於無形，此與老氏「有生於無」者何異？是無異同浴而譏裸裎也。釋氏猶知形神有無之分，過於橫渠，特未精耳。

太虛太極，陰陽有無之義，已具於前，不復再論。但源頭所見各異，故其說遂不相入耳。愚以元氣未分之前，形氣神沖然皆具，且以天有定體，安得不謂之有？不謂之實？栢齋以天爲神爲風，皆不可見，安得不謂之無？不謂之空？今以其實言之，天果有體邪？果止於清氣耶？遠不可見，故無所取證耳。若謂天地水火本然之體皆自太虛種子而出，道體豈不實乎？豈不有乎？栢齋謂儒道有無有空，不過以天爲神，遂因而誤之如此。且夫天包地外，

❶「在」，原作「存」，據賈本、莫本改。

二氣洞徹，萬有莫不藉之以生，藉之以神，藉之以性，及其形壞氣散，而神性乃滅，豈非生於本有乎？栢齋以愚之論出於横渠，與老氏「萬物生於有，有生於無」不異，不惟不知愚，及老氏亦不知矣。老氏謂萬物生於有，謂形氣相禪者；有生於無，謂形氣之始本無也。愚則以爲萬有皆具於元氣之始，故曰「儒之道本實本有，無無也，無空也」。栢齋乃取釋氏猶知形神有無之分，愚以爲栢齋酷嗜仙佛，受病之源矣。

五行生成之數，誠妄矣，有水火而後有土之説，則亦未也。天地水火，造化本體，皆非有所待而後生也，木金則生於水火土相交之後。《正蒙》一段，論此甚好，但中間各有天機存焉。天神無形，人不能見，故論者皆遺之，此可笑也。浚川所見高過於函谷，函谷所見多無一定，細觀之自見，今不暇與辯也。嘉靖甲午十月晦日書於栢齋私居。

栢齋謂「天地水火，造化本體，皆非有所待而後行」，愚則以爲四者皆自元氣變化出來，未嘗無所待者也。天者，氣化之總物，包羅萬有而神者也。天體成，則氣化屬之天矣。故日月之精，交相變化，而水火生矣。觀夫燧取火於日，方諸取水於月，可測矣。土者，水之浮滓，得火而結凝者，觀海中浮沫久而爲石，可測矣。金石草木，水火土之化也，雖有精粗先後之殊，皆出自元氣之種，謂地與天與水火一時並生，均爲造化本體，愚切以爲非然矣。

老氏謂「有生於無」，周子謂「無極太極，生二五」，横渠謂「太虚無形，生天地糟粕」，所見大略相同。但老氏、周子猶謂神生形、無生有，横渠則謂虛與形止由氣之聚

散，無神形有無之分，又不同也。予竊謂論道體者，《易》象爲至，老子、周子次之，横渠爲下。蓋以其不知神形之分也。

神形之分，魂升而魄降也，古今儒者孰不知之。今謂老子、周子知之，横渠不知，豈不冤哉？大抵老氏、周子不以氣爲主，誠以爲無矣，與栢齋以神爲無同義，與横渠「氣之爲物，散入無形，適得吾體」，大相懸絶。夫同道相賢，殊軌異趨，栢齋又安能以横渠爲然？嗟乎！以造化本體爲空爲無，此古今之大迷，雖後儒扶正濂溪無極之旨，曰「無聲無臭，實造化之樞紐，品彙之根柢」，亦不明言何物之主，豈非談虚説空乎？但形神之分，能知陰陽果不相離，則升而上者，氣之精也，降而下者，氣之跡也。精則爲神、爲生、爲靈明，跡則爲形、爲死、爲糟粕。神之氣，終散歸於太虚，不滅息也；形之氣，亦化歸於太虚，爲腐臭也。則造化本體，安得不謂之有？安得不謂之實？老、釋之所謂有無有空者，可以不攻而自破。世儒謂理能生氣者，可以三思而自得矣。望栢齋以意逆志，除去葛藤舊見，當自契合。

地上虚空處皆天，天氣可謂聚矣，是豈有形而可見乎？天變爲風，風之猛者，排山倒海，氣之聚益顯矣，謂之離明得施，有形可見，得乎？故曰陽爲神，無聚散之跡，終不可見。而張子之論未至也。予初著《管見》，多引而不發，蓋望同志深思而自得之也。忽而不察者皆是矣，因復引而伸之，然不能盡言也。其餘則尚有望於世之君子焉。甲午冬至前三日書。

地上虚空處謂之皆氣則可，謂之皆天則不可。天自有體，觀星象河漢，確然不

移，可以測知。且天運於外，無一息停，虛空之氣，未嘗隨轉，謂地上皆天，恐非至論矣。風之猛者，排山倒海，謂氣之動則可，謂氣之聚則不可。夫氣之動，由力排之也；力之排，由激致之也。激之所自，天機運之也。此可以論風矣。謂天運成風則可，謂天即風則不可。氣雖無形可見，却是實有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虛寂空冥，無所索取者。世儒類以氣體爲無厥覩，誤矣。愚謂學者必識氣本，然後可以論造化，不然頭腦既差，難與論其餘矣。

陰陽不測之謂神，地有何不測而謂之神邪？若謂地之靈變，此是天之藏於地者耳，非地之本體也。

栢齋曰：「陰陽不測之謂神，地有何不測而謂之神？」愚則以爲，后坤發育，群品載生，山川蘊靈，雷雨交作，謂地不神，恐不可得。又曰：「地有靈變，此天藏於地者，非地本體。」若然，則地特一大死物矣，可乎？愚則以爲，萬物各有稟受，各正性命，其氣雖出於天，其神即爲己有。地有地之神，人有人之神，物有物之神，謂地不神，則人物之氣亦天之氣，謂人物不能自神可乎？此當再論。

張子謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形，形生於無形」，此與老子「有生於無」之說何異？其實造化之妙，有者始終有，無者始終無，不可混也。嗚呼！世儒惑於耳目之習熟久矣，又何可以獨得之意强之哉！後世有楊子者，自相信矣。

愚嘗謂天地水火萬物，皆從元氣而化，蓋以元氣本體，具有此種，故能化出天地水火萬物。如氣中有蒸而能動者，即陽即

火；有濕而能靜者，即陰即水。道體安得不謂之有？且非濕，則蒸無附；非蒸，則濕不化。二者相須而有，欲離之不可得者。但變化所得有偏盛，而盛者嘗主之，其實陰陽未嘗相離也。其在萬物之生，亦未嘗有陰而無陽，有陽而無陰也。觀水火陰陽未嘗相離，可知矣。故愚謂天地水火萬物皆生於有，無無也，無空也。其無而空者，即横渠之所謂客形耳，非元氣本體之妙也。今栢齋謂神爲無，形爲有，且云「有者始終有，無者始終無」，所見從頭差異如此，安得强而同之？栢齋又云「後世有楊子雲，自能相信」。愚亦以爲俟諸後聖，必能辯之。

明儒學案卷五十終

明儒學案卷五十一　諸儒中五

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

文裕黄泰泉先生佐

黄佐，字才伯，號泰泉，廣之香山人。正德庚辰進士。改庶吉士，授編修。出爲江西提學僉事。棄官歸養，久之，起右春坊右諭德，擢侍讀學士，掌南京翰林院事。卒贈禮部右侍郎，謚文裕。

先生以博約爲宗旨，博學於文，知其根而溉之者也；約之以禮，歸其根則千枝萬葉受澤而結實者也。博而反約於心，則視聽言動之中禮，喜怒哀樂之中節，彝倫經權之中道，一以貫之而無遺矣。蓋先生得力於讀書，典禮樂律詞章，無不該通，故即以此爲教。是時陽明《塞源拔本論》，方欲盡洗聞見之陋，歸併源頭一路，宜乎其不能相合也。然陽明亦何嘗教人不讀書？第先立乎其大，則一切聞見之知，皆德性之知也。先生尚拘牽於舊論耳。某幼時喜博覽，❶每舉《楊用修集》，韓孟郁上柱謂某曰：「吾鄉黄才伯，博物君子也，子何不讀其集乎？」今爲《泰泉學案》，念亡友之言，爲之潸然。

論學書

德性之知，本無不能也。然夫子之教，

❶「某」，賈本作「羲」。

必致知而力行，守約而施博，於達道達德，一則曰「未能一焉」，一則曰「我無能焉」，未嘗言知而廢能也。程子曰：「良能良知，皆無所由，乃出於天，不繫於人。」又曰：「聖人本天，釋氏本心。」蓋《大學》言致知，繫於人之問學者也。孟子言良知，必兼良能，本於天命之德性者也。惟宋吕希哲氏獨以致知爲致良知，而廢良能，則是釋氏以心之覺悟爲性矣。《圓覺經》以事理爲二障，必除而空之，則理不具於心，心不見於事，惟神識光明而已。反身而誠，似不如是。《復林見素》。

昨承教中和之説，謂陽明《傳習録》云：「不可謂未發之中常人俱有之。蓋體用一源，有是體即有是用。今人用未能有發而皆中節之和，則知其體亦未能得未發之中。」執事謂：「民受天地之中以生，其性無有不善，若無未發之中，則人皆可爲堯、舜，豈謬語哉？」蓋陽明之學，本於心之知覺，實由佛氏。其曰：「只是一念良知，徹首徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生。」此乃《金剛經》不生不滅，入涅槃覺，安知所謂中和也？又曰：「無所住而生其心，佛氏曾有是言，未爲非也。」又曰：「不思善、不思惡時，認本來面目，即吾所謂良知。」又曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」此又畔孟子性善之説矣。既曰「無善」，安得又曰「是謂至善」？是自相矛盾也。又曰：「吾自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者爲不足學。其後居夷三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自悔悟錯用三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間。」執事謂其「與佛、老汩没俱

化，未嘗悔悟，但借良知以文飾之爾」，誠然！誠然！生謂中庸者，作聖之樞要，而精一執中之疏義也。明乎此，則佛、老之說，祇覺其高虛而無實，避去不暇，又何汩没之有哉？夫堯、舜始言「中」，孔子始言「中庸之爲德」，中不啻足矣，而言庸何也？蓋慮人以中難知難行，而不知人皆可以爲堯、舜，故又以庸言之。蓋謂無過不及之中，乃平常應用之理，降衷秉彝，人人所同也。故子思述孔子之意，以爲此篇凡言及品節限制而操存於内者，皆以坊人心之危也；言及天地民物，皆以廓道心之微也。然道心之發，恒與人心相參，則察之不容以不精，守之不容以不一。必精而至一，則中可用於民，推之天下國家，而天地位，萬物育矣，其用功以致中和也。俗儒皆以戒懼爲靜而存養，慎獨爲動而省察，然《章句》、《或問》惟言存養省察，未嘗分言動靜也。生愚以爲此乃默識天性而操存涵養之學，以此訓人，以此修道立教，無非中庸之爲德，合内外之道，即《易》所謂「默而成之，不言而信，存乎德行」。性既存於心，心自見於事，聖神功化之極，自有不疾而速，不行而至者矣。昨談及此，猶未之詳也，試更詳一得之愚可乎？蓋首章「戒慎不睹，恐懼不聞」，與末章「不動而敬，不言而信」，正是相應。聖學相傳，《洪範》五事，孔門四勿，皆從此用功，雖稠人廣坐之中，從事於此，惟恐少怠。《記》所云「哀樂相生，正明目以視之，不可得而見也；傾耳以聽之，不可得而聞也」，豈待感物而動哉？故又曰「人生而靜，天之性也」。默識天性之中，庶乎情發而皆中節。由此推極，則中和致矣。若待靜時存養，則無有所謂不睹不聞、不動不

言之時矣。嘗當中夜不接物時驗之，目睹隙光，耳聞更漏，或擁衣而動，呼童而言，未有無思無慮如槁木者，故曰「纔思即是已發」。惟內視返觀，則性如皎日，有過即知，是謂明德。好惡本無一偏，豈非未發之中乎？若對客應酬亦然，一有偏處，即靜以待之，則喜怒哀樂之發，無不中節，而和自中出矣。涵養日久，便是默而成之，篤恭而天下平，不獨成己而已。若曉曉講學，各執一端，則自相乖戾，去中和遠矣。《與徐養齋》。

箋詁者，聖經之翼也；諸子者，微言之遺也；史牒者，來今之準也；雜文者，蘊積之葉也。世之談道者，每謂心苟能明，何必讀書。吾夫子既斥仲由之佞矣，又謂皋、夔、稷、契何書可讀，然則三墳、五典之書傳自上古者，胡爲誦法於刪述之前耶？《十三經註疏》中多有可取者，如鄭氏釋「道不可離」，曰：「道猶道路也，出入動作由之，離之惡乎從也？」其言似粗而實切。苟謂真儒不是康成，而顓求明心見性，則又入禪矣。荀、楊雖大醇小疵，而不敢擬經，其言亦有所見。近世乃有取於《文中子》，以爲聖人復起，不能易也。謂之何哉？執事曰：「二程謂老氏之言無可闢者，惟釋氏之說衍蔓迷溺至深，故宋儒多取道家言。如周茂叔自無而有，自有歸無，乃李筌之《陰符》也。張子厚清虛一大，乃莊周之太虛也。朱子之《調息箴》，乃老聃之玄牝也。矧又註《參同契》、《陰符經》盛傳於世邪！」蓋去聖日遠，而內聖外王之學，老、莊頗合吾儒，遂至此爾。近日《金剛》、《圓覺》及六祖《壇經》爲講道學者所宗，陽儒陰釋，自謂易簡，不涉支離。如降伏其心，見自本性，有大定力者，謂之金剛；統衆德而大備，爍

群昏而獨照者，謂之圓覺。不思善、不思惡時，識自本心，見自本性，則又《壇經》兼定力獨照之蘊者也。佐嘗取《圓覺經》觀之，其圓攝所歸，循性差別，有三種焉：一曰奢摩他，謂寂靜輕安，於中顯現，如鏡中像；二曰三摩鉢提，謂除去根塵，幻化漸次增進，如土長苗；三曰禪那，謂妙覺隨順寂滅，不起浮想。此三種淨觀，隨學一事，故有單修、齊修、前修、後修之等，有二十五輪。是其支離，反不如老氏之簡易矣。《與崔洹野》。

所示卓小仙事，乃生所欲聞者。大抵人者，鬼神之會也。人道盛，則鬼道衰，亦理也。辯論之詳，可以正人心，息邪說矣。向者項甌東來言，曾會小仙，述其形貌之詳，與其作詩，報人禍福，竊疑其爲物鬼耳，暫時爲人，忽又化去，如貴郡九鯉湖何仙，亦其比也。人心趨向，務爲崇飾，則建祠祀之，遂傳於世。如葛洪《神仙傳》，祖劉向《列仙傳》而附益之，❶久則人不復信。如九鯉湖祈夢，所得吉凶，多不可明者，但人臆度，或有偶合者。周举渠公昔守廣德，觀所紀祠山，其謬妄亦可見矣。周公作《金縢》，自謂多材多藝，能事鬼神。蓋陰陽二氣屈伸往來於天地之間，無非鬼神也，而周公所謂鬼神，即指三王，以魂魄言。《詩》曰「三后在天」，又曰「文王在上」，蓋没爲明神，上與天合，非但爲人鬼而已也。《易·象傳》《文言》亦同此義，而《豐·彖》尤明白，曰「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？」盈虛消息，乃造化之迹，而鬼神則人之魂魄也。合

❶「仙」，原無，據賈本、莫本補。

《大傳》、《祭義》而觀之，曰「精氣爲物，遊魂爲變」，曰「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也」。魂氣歸於天，形魄歸於地，而神合精氣爲物，既没，猶如生時。若魄雖降，而遊魂不散，則爲變矣。變則滯而不化，出爲妖怪，如伯有爲厲是已。故子産曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄强，是以有精爽至於神明。」夫匹夫匹婦，强死與殤者，魂魄猶能憑依人以淫厲，況伯有乎？僧道之爲仙佛，魄降魂遊，亦猶是也。周公制禮，大宗伯既興神鬼示之禮矣。末又曰：「凡以神仕者，掌三辰之法，以猶神鬼示之居，辨其名物，以冬日至，致天神人鬼，以夏日至，致地示物鬽。」辰者，日月星斗各至於辰，躔次而畢見也。猶者，圖像也；居者，坐位也。報天主日及四望，其氣常伸，故謂之天神，而位於上。禮月及四瀆山川，顯以示人，其氣二而小，故謂之地示，而位於下。享五帝祖禰在陰陽之間，故謂之人鬼，名物則禮樂之器也。天神人鬼以冬日至致之，應陽氣也。人鬼魂氣歸天，昭明於上，與天神爲類。地示物鬽以夏日至致之，應陰氣也。物鬽，則百物之精，如山林川澤諸示在幽陰者是也。豈非大合樂？分而序之，以降天神，出地示，格人鬼，爲成者與？《樂記》曰「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地」者，此也。小仙殆亦百物之精，使貴邑人或祠之，則與何仙類矣。老聃得長生久視之道，百有餘歲。朱子謂莊周明言老聃死，則人鬼爾。道家列爲三清，位於昊天上帝之上，何哉？據程子謂道家之說，無可闢者，以文王「於昭于天」例之，雖位於天神地示之中可也。生愚素不喜佛

書。如姚秦時，五胡十六國稱帝稱王，迭興迭滅，梵僧鳩摩羅什從而附會之，其所譯《法華經》，謂佛説法時，來聽受者，菩薩八萬人，天子七萬二千人，其餘天王鬼神之類不可勝紀。又文殊師利於海中宣説是經，娑竭龍女忽現於前，禮敬獻一寶珠，受之，即變成男子。又觀世音普門品，復有十數變現。此則妄爲夸大，無從而猶其居，又與道家異矣。邇來學術分裂，立門户，尊德性者，厭棄聖經而喜誦佛書，如曰「佛氏之學，亦有同於吾儒，而不害其爲異者」，又曰「心隨法華轉，非是轉法華」，謂之何哉？謂之何哉？生今與後進講學，只博約二語而已。讀書以明之，聞見之知，研究此理，博文也；反身以誠之，德性之知，惇庸此理，約禮也。自媿淺薄，未見有謹信者爾。不能談禪以應變現，奈何！奈何！《與鄭抑齋》。

羅整菴云：「氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之温涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物依於氣而立，附於氣以行也。人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。」因思孔子繫《易》，言性與天道，有統言天命率性之道，如曰「一陰一陽之謂道」，朱子釋之曰：「陰陽迭運者，氣也，其理則所謂道。」嘗曰：「天下未有無理之氣，亦無無氣之理。」又曰：「人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹不可見，故於氣觀之。」既以爲一矣。又曰：「未有天地之先，畢竟是理，

有理便有氣，流行發育萬物。」此言理在氣先也。註《中庸》則曰「天以陰陽五行化生萬物，❶氣以成形，而理亦賦焉。」則理又在氣後矣。是判理氣而爲二，乃未定之論也。然道之大原出於天，既曰「天，積氣也」，又曰「天者，理而已矣」，理氣判而爲二，豈天兼之與？抑理氣各有一天與？蓋人窮理於心，一氣自太極而生兩儀，兩儀生四象，土在其中，則爲五行，自此化生萬物，飛潛動植，皆人以文字名之爾。是則理由羲畫始也，而文字生焉，豈有理在天地之先，而乘氣以行，如人乘馬者哉？由此辨之，氣之有條不可紊者謂之理，理之全體不可離者謂之道。天生人物，靈蠢不同，實有主宰之者。惟得天命之正，而能存存無息，則可以配命同天，故《詩》、《書》言天又言帝。如曰「勅天之命，惟時惟幾」，勅，敬而正之也。無一時無一事而不敬慎以存養省察者，即《中庸》所云也。如曰「惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性」，不言天而言帝者，有主宰於其間，使靈而爲人者，其性異於蠢物，與牛犬之性不同，即孟子所言也。説者謂心中之氣寓理而靈，故曰心神。然太虚中亦有氣靈，如人心者，則曰天神，故紫微有星，謂之帝。人能學問涵養，充實其德而有光輝，即天也已。上下通徹，無有間隔，是故以性情謂之乾，以妙用謂之神，以形體謂之天，以主宰謂之帝。苟棄天焉，天亦棄人矣。《書》曰「非天不中，惟人在命」，此之謂也。乃若「形而上者謂之道」，則以爻象所形而言。世儒一概論之，誤矣。《與林北泉士元》

試共分源論之，孔子翼《易》，言心性天

❶「此言」至「萬物」二十二字原無，據賈本、莫本補。

道，有自卦爻取象言者，亦有自天人統言者。如習坎「有孚維心，亨」，此所謂心，乃剛中之象也；「聖人以此洗心，退藏于密」，此所謂心，乃聖人之心也。乾之「利貞」曰「性情」，復之「見天地之心」，皆象焉耳矣。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，統言天人之理。所謂陰陽，乃二氣流行於天地之間者，何與於取象哉？其曰「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，道與器對，此則論卦爻陰陽而立是名也。後儒概以統言者混論之，則誤矣。程子曰「惟此語截得上下分明」，亦是象言也。蓋道非無形也，無形則與器離而不合，豈非窈冥昏默之説乎？夫卦爻陰陽之見於奇偶，猶有生之類，肖形於天地者也。凡物象可見者，皆謂之形，然形非道也，自形以上，即謂之道矣。蓋其一陰一陽，動而無動，靜而無靜，不離乎形，而亦不雜乎形者也。道非器也，自形以下，即謂之器矣。蓋其囿於陰陽，靜而無動，動而無靜，所象之物，成形而滯於形者矣。不分道器，則混精粗於一矣；不知上下，則岐有無而二之矣。故曰「道亦器，器亦道，體用一原，顯微無間」。今分源體要終發明，偶亦相合。《與王分源任用》。

生惟安於命而無欲速，蓋成周以《詩》、《書》造士，以三物賓興，自一年離經辨志，迨九年大成，而猶待强迺仕。若此其久者，何也？欲其多識而貫之以一，博文而約之以禮，畜德以潤身，而後能從政以澤民故也。三物者，其明明德於天下，本始於格致者乎？六德之先，知仁也；六行之先，孝友也；六藝之先，禮樂也。知本也，其本治而末從之矣。是雖成而上下，然理一分殊，非聖言末由漸悟。盍觀於殖乎？溉其根

者，博也；歸其根者，約也。千莖萬穗，自根而出，食其實，散其贏，器其菑翳，緡其絲麻，日滋歲懋，用足而施普矣。不殖則將落，而奚普之能施？此生之所以安於命，而無欲速者也。《與張蒙溪》。

孔子之教人，博約而已矣。博文而約之以禮，即多學而貫之以一者也。昔嘗談及尋樂，朱子曰：「不用思量，顏子惟是博文約禮後，見理分明，日用純熟，不爲欲撓，自爾快樂。」以佐觀之，《論語》言博約者凡二見，蓋從事經書，質問師友，反身而誠，服膺勿失，則此樂得諸心矣。樂善不倦，絕無私欲，天爵在我，不爲人爵所困役，天地萬物，與吾同體，更無窒礙，隨時隨處無入而不自得。然則寓形宇宙之內，更有何樂可以代此哉？莊誦執事《餘冬序録》終篇，啓發滋多，與向日京邸共談時，樂無以異。然則執事殆真得孔、顏之樂者哉！夫庖羲始造書契，治官察民，墳、典興焉。皋、夔、稷、契既讀其書矣，是即博文也。得之於心，則天之叙秩我者，我得而惇庸之，同寅協恭和衷，如皋陶所云者，而能有行焉，是即約禮也。今之道學，未嘗讀書，而索之空寂杳冥，無由貫徹物理，而徒曰致知，則物既弗格矣，無由反身而誠，則樂處於何而得哉？善乎執事之論學也，其曰：「孔子後，斯道至宋儒復明，而濂溪實倡之。」先生令郴時，郡守李初平聞先生論學，欲讀書。先生曰：「公老無及矣，請爲公言之。」初平聽先生語，二年卒有得。此可見學必讀書，然後爲學；問必聽受師友，然後爲問。駕言浮談，但曰「學苟知本，則六經皆我註脚」，則自索之覺悟，正執事所謂野狐禪耳。呂希哲解《大學》曰：「致知，致良知也；物格則

知自至。堯、舜與人同者，忽然自見。」又作詩，擗元凱而倂相如，以莊周所言顏子心齋爲至。嗟乎！莊周不讀孔子《魯論》之書，又安知心齋由於博而後得於約邪？謝顯道見明道誦讀書史，明道稱顯道能多識，伊川見人靜坐，以爲知學。蓋聖賢修省，必反躬内省，若徒誦其言而忘其味，六經一糟粕耳。又執事所謂口耳出入之間，言語文字之末，剪綵爲春，象龍救旱，抑竟何益哉？此周濂溪教二程尋樂之宗旨也。然世俗相傳，謂先生《太極圖説》得諸潤州鶴林寺僧壽涯者，其誣固不必辯。但此圖與《通書》相爲表裏，先生蓋讀書深造而自得，非索之空寂杳冥者。圖首曰「無極而太極」，蓋無聲無臭之中，而實理存焉。天地人物，一以貫之，道爲太極，心爲太極，其實理同也，即書「誠者，聖人之本也」。其言「動而生陽，靜而生陰」，即書「誠源誠復」也。其言聖人「主靜立人極」，即書「聖學一爲要，一者無欲，無欲故靜」也。靜則至無之中，至有存焉，其渾然太極已乎？徵諸《易》與《中庸》，則《易》「無思也，無爲也，寂然而不動，感而遂通天下之故」，乃「太極生兩儀，兩儀生四象」之本也。不言四象而言五行者，河出圖，洛出書，聖人則之，圖、書皆以土生數五居中，而四象成焉，亦中正仁義之所由定也。至聖之德，本得諸至誠之道，蓋如此，至誠無息，至聖有臨，則天地合德矣。既與天地合德，則與日月合明，四時合序可知。故言孔子立人極，傳自堯、舜、文、武，及與上律下襲，必譬諸四時日月焉。天地之大德曰生，若或濬之而小德分殊。四時各一其氣，日月各一其明，萬物各一其性，如所濬之川，東則不入於西，南則不入於北，而

往過來續，不舍晝夜，故曰「小德川流」。萬物之所以並育者，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，化生萬物也。四時日月之所以並行者，五氣順布，四時行也。孰綱維是？孰主張是？若有宰之而特不得其朕者矣，故曰「大德敦化」。則此書五行陰陽，陰陽太極也。先生真積力久，融會貫徹，乃爲圖，又爲之説，自博而約，雖書不盡言，圖不盡意，豈非聞孔子之道而知之者哉！《與何燕泉》。

指摘《傳習録》九條，如曰：「心之體，性也，性即理也。故有孝親忠君之心，即有忠孝之理；無忠孝之心，即無忠孝之理矣。理豈外於吾心邪？晦菴謂：『人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬事，而實不外乎人之一心。』是其一分一合之間，未免已啓學者心理爲二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。此義外之説。」蓋朱子既謂理不外心，正自本體言。其《格物傳》「即物而窮其理」，即是我心即之也，非義外也。《書》曰「以義制事」，《語》曰「聞義不能徙」，以與聞皆自心言，即孟子所謂「理義之悦我心」也。理義不根於心，又何悦哉？然《録》中亦有嘉言，如曰「理無内外，性無内外，故學無内外。講習討論，未嘗非内也；反觀内省，未嘗遺外也。夫謂學必資於外求，是以己性爲有外也，是義外也，用智者也。謂反觀内省爲求之於内，是以己性爲有内也，是有我也，自私者也。是皆不知性之無内外也。」是發明《中庸》「合内外之道」也。其辯「人謂晦庵『專以道問學爲事』，然晦庵之言曰『非存心無以致知』，曰『居敬窮理』，曰『君

子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也』。是其爲言雖未盡瑩，何嘗不以尊德性爲事？而又烏在其爲支離乎？又恐學者之躐等，或失之妄作，使必先之以格致而無不明，然後有以實之於誠正，而無所謬。世之學者，苦其難而無所入，遂議其支離。不知此乃學者之弊，而當時晦菴之自爲，則亦豈至是乎？」此其最得者也。又曰：「聖人述六經，惟是存天理，去人欲。道問學時，就此心去人欲存天理上講求至善，如事親溫凊，必盡此心之孝，惟恐有一毫人欲間雜此心。若無人欲，純是天理，自然思量父母寒熱，求盡溫凊道理。」此亦其最得者也。然亦有大弊，與孔、孟相反者，如曰：「『新民』從舊本作『親民』，孟子『親親仁民』之謂，親之即仁之也。」此則弊流於兼愛而不自知矣。如曰：「今人知當孝弟，而不能孝弟，此已被私欲隔斷，非知行本體。未有知而不行者，知而不行，只是未知。」此則是矣。然講求既明，又焉肯爲不孝不弟之人乎？乃曰「欲求明峻德，惟在致良知」。人喜其直截，遂以知爲行，而無復存養省察之功。資質高者，又出妙論以助其空疏，而不復談書以求經濟。此則弊流於爲我而不自知矣。吾不知其於楊、墨爲何如也？執事所指摘者，謂陽明陷溺於佛氏三十年，然後以致良知爲學，本不過一圓覺耳。如曰：「目可得見，耳可得聞，口可得言，心可得思者，皆下學也。目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思者，皆上達也。」此則佛氏不可思議之說也。吾儒下學而上達，惟一理耳，豈可岐而二之哉？既以親親即爲仁民，又以良知即爲良能，至此則又

不合而爲一，口給禦人，陽儒陰釋，誤人深矣。《答汪方塘思》。

講學之徒，惟主覺悟，而斥絶經書。自附會《大學》致知之外，不復聞見古今，逮宇宙字義，亦所不識。蓋上下四方之宇，往古來今之宙，乃性分内事，必貫徹之，方可謂物格而後知至。羅念菴昔與唐、趙各疏請東駕臨朝，幾陷大僇，後得免歸，亦主覺悟而不讀書之所致也。今觀其集，首《答蔣道林書》「不展卷三閱月，而後覺此心中虛無物，旁通無窮，如長空雲氣流行，大海魚龍變化」，豈非執靈明以爲用者耶？昔六祖聞師説法，悟曰：「何期自性？本自清淨。何期自性？本不生滅。何期自性？能生萬法。」楊慈湖倣之，曰：「忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」可謂蹈襲舊套矣。然既曰「無物」，又有「魚龍」，而宇宙渾成一片，此即野狐禪所謂「圓陀陀光爍爍」也，其與舊日《冬遊》等記，更無二致。《復何賓巖鏜》。

論説

求仁者，求全其本心之天理也，得仁則本心之天理全矣。《中庸》曰「仁者，人也」，孟子曰「仁，人心也」，猶園有桃焉，桃之所以爲桃者，根幹、枝葉、華實，生理皆藏於核而爲仁，亦猶人之所以爲人者，親親、愛人、及物，生理皆具於心而爲仁也。核破於斲，傷於蛀，則生理不全。天理爲人欲所間，則惻隱之心所以生生者，亦無復全矣。故桃必栽培，去其害核者以全其仁，亦猶人必存養克治，然後天理渾然而無間也。今匹夫匹婦，斥人之不仁者，必曰「非人」，必曰「汝

何其無人心也」，與訓釋如出一口。然則天理少有不全，雖爲君子，而未仁亦明矣哉！古之聖賢憂勤惕厲，而後人心不死。一息不仁，斲之蛀之者至矣，奚其生？夫氣必充實而後桃仁成焉，否則不空即朽。人之自養，仁或不仁，亦何異哉？其生也，自萌芽至於結實，秩然不紊，雖大小參差不齊，然其爲桃則舉相似也。此又可見理氣無二，而性之相近也。至於核合皮肉而後爲果，猶心必有身以行仁而後爲道。故孟子又曰：「仁也者，人也；合而言之，道也。」嘗觀於《易》，惟乾、復言仁，蓋復之初，即乾之元，碩果不食則生矣。復之所謂仁，承乎剥也。仁於五行爲木，而乾爲木果，在春爲仁，發生也，在冬爲幹，歸根也，生生不已，終而復始，其天地之心乎？問學一息少懈，則與天地不相似，是乾道也，故曰「君子學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之」。夫仁主於行，子貢之問，乃其極功。然雖堯、舜之聖，其心猶有所不足於此，何哉？蓋博施濟衆，夫人之所不能也，求在外者也；己欲立達，夫人之所能也，求在我者也。在我則心之德、愛之理焉耳，非必人人而立之也。己欲卓立，此心即及於人，亦欲其卓立，而不忍其傾頽，雖力不能周，然扶植之心自不能已也，非必人人而達之也。己欲通達，此心即及於人，亦欲其通達，而不忍其抑塞，雖澤不能徧，然利濟之心自不能已也。立如爲山，卓然不移；達如導水，沛然莫禦。試登高山而望遠海，岡阜丘陵，必聯其岫，無大無小，如聳如跱，立必俱立之象也。溝洫畎澮，必入於川，無小無大，如躍如騖，達必俱達之象也。是故山之性立，水之性達，人之性仁，觀此則堯、舜性之

之聖，亦體仁於心而已矣。學以人堯、舜之道者，行仁必自恕始，能近取譬，推其所欲以及於人，則《大學》絜矩以平天下者，不待博施，自能濟衆，豈非要道哉！　故孟子又曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」或問曰：「顔子之學，體在爲仁，用在爲邦，用舍行藏之道俱矣。然仁，人心也，其心三月不違仁；無乃二之與？」曰：「人之所以爲人者，生理存焉耳。心放而不知求，則生理日絶，其形雖在，其心已死。故心者，涵此生理者也；仁者，發此生理者也。五穀之種播於田，生生不已，是穮是蓘，少有間焉，疆場侵而生理遏矣。《詩》曰：『播厥百穀，實函斯活。驛驛其達，有厭其傑。厭厭其苗，緜緜其麃。』此之謂也。仁根於天，夫猶是也。心一息少放，則生理亦一息間歇而不相依矣。仁本與心一，而人自二之，是故服膺勿失，則相依之謂也。心惟仁是依，故不違仁；農惟稼是依，故不失稼。放其心而不求，亦猶舍其田而不芸也夫。」《求仁論》。❶

物理曷謂之天理也？本於賦予禀受，自然明覺，莫之爲而爲者也。如惻隱之心，非納交要譽，惡其聲而然是也。物欲曷謂之人欲也？不安於品節限制，而鑿以私智，非天之所以與我者也。如子貢貨殖，而必先言其不受命是也。去其所本無，而復其所固有，則萬物皆備於我矣。夫理雖可以觸類而長，而其出於天者，物物各有當然不易之則，自私用智，則違天而自賊。故《詩》曰：「不識不知，順帝之則。」又曰：「不僭不賊，鮮不爲則。」《周禮》曰「則以觀德，毀則爲賊」是也。則者，法也。自貌言視聽

❶「論」，賈本、莫本作「說」。

而達諸人倫，無非物也，而莫不有法焉，如恭從明聰，以及親義序別信之類是也。推之，盈天地間無一物而無理可法者，違其理，則非天之法矣。《易》所謂「天則」，正以其出於天，當然不易者也。孟子亦曰「君子行法以俟命而已矣」，豈敢毀之而自賊哉？將欲行之，必自致知始。致，雖有推極之義，而《說文》原訓則曰：「送詣也。」其文爲久至，觸類而推極之，久則天牖帝迪，送詣而至。性之本善，吾所固有者，明而通於心中矣。是故格物所以明善也，誠意所以誠身也。身主於心，心發於意，意萌於知，知起於物，曰「致知在格物」。不言先者，知與意雖有先後，其實非二事也。知之不至，則意不誠而無物。《記》曰：「物至知知，而後好惡形焉。」何者？好善惡惡，感於物理者也；好姸惡媸，好富惡貧，感於物欲者也。道不離物，物不離事，盈天地間，物物各有一理存焉，去欲求理，豈以空談悟哉？不曰理而曰物者，踐其實耳。鄭玄曰：「格，來也；物，猶事也。」程子因言「物來知起」。象山曰：「格，至也，研磨考索，以求其至。」朱子因言「窮至事物之理」。溫公曰「扞格外物」，以物至爲外，非合內外之道。黃潤玉曰「格，正也」，義取格其非心，心正矣，奚用誠意致知爲哉？是數說皆因《記》而億者也。惟《說文》曰：「格，木長貌，從木各聲。」取義於木，聲以諧之。其訓精矣。今夫五行之各一其性也，水土金火，匯萃鎔合，皆可爲一，惟木不然，挨接暫同，終則必異。理欲同行而異情，正如桃李荊棘，共陌連根，始若相似，及至條長之時，形色別矣。荊棘必剪，猶惡之萌逮夫身者也；桃李必培，猶善之欲有諸己也。培其根而達其枝，

則本各滋息而長矣；修其本而達其末，則物各觸類而長矣。是故耳目口體，物也，心爲本，而視聽食息其末也。喜怒憂懼無節於內，胡爲物交物引之而去乎？必使心能爲身之本，明於庶物而後已。父子兄弟，物也，自孝弟慈推之，則身爲本，而絜矩其末也，好惡胡爲而偏乎？必使身能爲家國之本，至誠動物而後已。天下大矣，始乎格物，先事者也。理自理，欲自欲，則本根各異，物既格矣，至於天下平，後得者也。人人親其親，長其長，物各付物，則枝葉亦各不同焉。惟明也，辨物之理欲而至善存；惟誠也，成物之始終而大道得。孔子之誠身，不過乎物，孟子之萬物皆備，反身而誠，皆反本之謂也。或曰：「禮樂刑政之道，鳥獸草木之名，莫非物也，汎而格諸？」曰：「否！否！本則身，厚則倫，經不云乎，『其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。』」《格物論》。

道也者，無有精粗、大小、遠邇、微顯。格天地，濟民物，日費而用之，不可得而盡也。正萬目以視之，而莫知其所繇也，故曰「君子之道費而隱」。得之者，蓋或寡矣，必也敬乎？《易》以「衣袽」言戒，「履霜」言慎，目睹者也；以「洊雷」言恐懼，耳聞者也。不睹而亦戒慎焉，不聞而亦恐懼焉，雖青天白日之下，稠人廣坐之中，其暗處細事，必自知之。及其微有迹也，《詩》云「無曰不顯，莫予云覯」，韓嬰曰：「匹夫匹婦，會於墻陰，而明日有傳之者矣。」男女大欲不正，則放辟邪侈，將靡不爲焉，天命不能須臾存矣。是故君子慎獨，必造端乎夫婦，正其源也。朱子曰：「有天地後，此氣常運；有此身後，此心常發。要於常運中見

太極，常發中見本性。」豈非顧諟之功邪？欲既遏矣，惟理是安，日用常行，念念精察，則此心全體，虛明洞徹。天何言哉？昭昭於此。已發者往，未發者來，逝者如斯，澄渟於此，充滿流動，如川之不息，天之不窮，內外本末，體用動靜，洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者存此而已，養者養此而已。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。至此，則從容中道，浩然之氣其生於性矣乎！及其成功也，自其燦然時出者言，則謂之聖。聖則知命以盡性，故曰「如天如淵」。自其渾然真切者言，則謂之仁，仁則盡性以至命，故曰「其淵其天」。敬以達誠，斯其至矣。《慎獨論》。

孔、孟之言性也，一而已矣，而以爲有性氣之分者，二之則不是也。孔子曰「性相近也」，衆人之性，則近求、由矣；求、由之性，則近游、夏矣；游、夏之性，則近淵、騫矣；淵、騫之性，則近夫子矣，性固相近也。又曰「習相遠也」，習於舜、禹，則爲舜、禹之徒矣；習於盜蹠，則爲盜蹠之徒矣，習固相遠也。以瞽叟、伯鯀爲父而有舜、禹，習乎善而不習乎其父；以柳下惠爲兄而有盜蹠，習乎惡而不習乎其兄，故曰「上智與下愚不移」。人惟習於利欲，旦晝之氣梏其性而亡之，爲放辟邪侈之事，在罟擭陷阱之中曾莫之覺也。嚮晦定息，至於中夜，而清明之體還焉，良心復萌，所謂「繼之者善」，其在是矣。誰無此心，豈非相近乎哉？孔、孟之後，周人世碩乃曰「性有善有惡」，荀卿則爲「性惡，其善者僞也」，則又甚於世碩矣。其論性惡累數千百言，至援引堯、舜問答之詞以爲證。其出於堯、舜與否，吾不得而知也。曰「妻子具而孝衰於親」，則是妻

子未具之先嘗有孝矣。曰「爵祿榮而忠衰於君」，則是爵祿未榮之先嘗有忠矣。由是言之，則性固本善而無惡也。《性習說》。

性命於天，道之隱也；道弘於人，性之顯也。聖人之道，天命之流行，一而已矣。天何言哉？吾無隱乎爾。自鄉黨朝廷宗廟，以至起居飲食經曲禮節，其即發育峻極之分乎？子思子論至誠無息，而及天地山川，生物無窮，可謂聞道者矣。是故夫子之文章，鳶飛魚躍，顯焉者也，顯則聖人不得而隱之也。夫子之言性與天道，無聲無臭，隱焉者也，隱則聖人不得而顯之也。子思之聞，其猶子貢之聞乎？朝聞道，夕死可矣，夫豈外性而有聞乎哉？不睹不聞，人之所不見，隱也，性也。參贊化育，察乎天地，顯也，道也。故費隱以前，言學則用在其中；費隱以後，言用則學在其中。大舜、文、武、周公，文章功業豈在性與天道外哉？性外求道，道外求天，雖聞善言，而不爲己有，道聽而塗說，德之棄也。吾能屏絕利欲，一於理義，自費而隱，不須臾離，則德性完備，隨在發見，譬則持壺深汲，水漸充滿，滋溉取足，在吾壺矣。至德之凝至道，何以異此？道之在天地也，猶水之在海也，口耳之徒，亡得於心，則亦五石之瓠，泛泛焉者耳，其何凝之有？是故流水之瀾，即在源中；日月容光，即在明中；天地之德，川流即在敦化之中；聖人之德，達道即在大本之中；堯明即在欽中，舜哲即在濬中。故子周子曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也。」天道與人，理一分殊，苟截本末而二之，斯支離矣。故子程子又曰：「沖漠無朕之中，萬象森然已具。已應不是先，未應不是後。」《凝道說》。

理一而分殊，統之在道者也。夫子贊《易》，始言窮理。理不可見也，於氣見之。《易》曰「一陰一陽之謂道」，朱子曰「陰陽迭運者，氣也，其理則所謂道」，確哉言乎！理即氣也，氣之有條不可離者謂之理，理之全體不可離者謂之道，蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而分陰分陽，則一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之温涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因「易有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫《易》乃兩儀、四象、八卦之總名，太極則衆理之總名也。云「易有太極」，明萬殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？自心之所同然者窮之，存乎人爾。周子爲《圖》以明《易》，與川上之嘆、一貫之旨，同條共貫。蓋理即氣也，一氣渾淪，名爲太極；二氣分判，名爲陰陽。陰陽分老少，四象非土不成，又名爲五氣，皆自吾心名之。所謂窮理也，非謂未有天地之先，早有是理，而理在氣先；亦非氣以成形，理亦賦焉，而理在氣後。嘗近取諸身，則耳目視聽，有聰明之理，自吾心名之也，非聰明之理在未有耳目之先，出於視聽之後也。口體言貌之恭從，以至萬理皆然，此天地人物之各具者，雖欲紊之，吾心自能窮究，惡得而紊諸？《説文》原訓曰：「理，治玉也。」治玉者，既琢而復磨之，極其精研，則玉之渾然者，粲然可

見。得其理以修身而無欲，則乾以易知，坤以簡能，皆在於我。何則？道之大原出於天，而地順承之。民受天地之中以生，德性之知，本無不能也，守之則德可久，行之則業可大，廓之則配天地，未有難且繁者，故曰「易簡而天下之理得矣」。天下之理得，而成位乎其中矣。彼以覺悟爲道者，豈夫子窮理之旨哉？祇見其支離爾。斯論也，吾聞諸羅整菴氏而益明云。《原理》。

天命流行不已，而人物生生無窮，可謂仁矣，其本則藏諸用焉。蓋人自有生，即有知覺，事物交接，念念遷革，失其恒性，則反中庸矣，故君子必自未發之中而豫養之。夫未發云者，非燕居休息、夙興夜寐，絶無聞見之謂也。日用常行，事物在前，凡感之而通，觸之而覺，聞見不及，而有渾然全體應物不窮者在焉，是乃天命流行，生生不已之機也。但喜怒哀樂之情，則未動耳。於此而戒懼以存其心，常爲動靜語默之主，則物至能知，自敬身惇倫、尊師取友，以至酬酢萬變，情雖迭用，而發皆中節，一日之間，雖萬起萬滅，而其大本未嘗不寂也。是故寂而未嘗不感，感則必顯諸仁。仁始於親親，自孝友睦婣之殺，以至匪親；義始於尊賢，自賢德忠良之等，以至匪賢。等殺章而爲敘秩命討，則經綸自立本出矣。問學以明之，是謂知天。蓋人心之虛靈知覺主乎理義，而無一息之不察也。非粲然者，達渾然者於外乎？感而未嘗不寂，寂則復藏諸用，用則德性常爲中節之本。必也涵泳其良知，知日至，則義日精；以川流栽培其良能，禮日崇，則仁日熟。以敦化經曲，合而爲發育峻極，則大本與化育一矣。問學以誠之，是謂事天。蓋此心之周流貫徹，絶乎

利欲，而無一息之不仁也。非渾然者，函粲然者於中乎？故堯、舜、禹、皋陶，所以必言天者，大本即天也。人自違之，則亦恭敬之不篤焉耳。嗟乎！天命流行之禮，不全具于吾身哉？❶未發之前，已發之際，一念不善，覺其非禮，恭敬自持，私意立消，真積功深，中和不難致矣。是故恭敬則心主乎動靜語默而自不放，此知與禮相爲用，而後仁始成也。仁之爲道大矣，其盡性至命之樞要乎？《中庸》原道於天而折諸聖，曰「修身以道，修道以仁」，道固天下之大經也，誠能修之以成仁，則性盡，性盡則命斯至矣。故又終之曰「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」。雖然，仁固難能也，人得之以爲心，則天地之大德存焉。但放其心而不知求耳，求則得之，欲盡理還，藏而必顯，人皆見之，見諸其行也。故夫子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」其贊《易》也，惟乾、復言仁，蓋復之初，反對則剝之終也，碩果不食，乾元生意存焉。顏淵博文，學以聚之，既能且多，而又問於不能與寡，則辨之至明矣。有若無，實若虛，寬以居之，犯而不校，不遷怒，不貳過，則行之至健矣。此所以不遠復而能不違仁與！故曰「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」也。知幾由己，其惟獨乎？慎獨則能敬以入誠，誠無不敬，乾健故也。未誠者必敬而後誠，坤順故也。安焉之謂聖，其學一，一則誠；勉焉之謂賢，其學二，主乎一則敬。顏淵幾於安焉者乎？大體具矣，辟如碩果，解其蔓藤而生意復。其爲仁也，得乾道焉，克己復禮，猶之閑邪存誠也。仲弓則下顏淵矣，其勉焉者

❶「不全具于」，賈本、莫本作「何時不在」。

乎？具體而微，方培灌敏樹者也。其爲仁也，得坤道焉，主敬行恕，猶之直內方外也，合內外而一焉，則亦誠也矣，故曰「坤道其順乎？承天而時行」。司馬牛諸弟子，各因其材而篤。樊遲三問，而所告三不同者，隨日月至焉，而發育以成其材，何往而非生生之道哉？故曰「聖人如天覆萬物」。《原仁》。

堯、舜之世，道德事功見於典謨者，無非學也。雖不言學，而其言皆知本，此其所以爲萬世法與？自成湯言性後，傅説始言學，《説命》之告王也，始之曰：「人求多聞，時惟建事，學於古訓乃有獲，事不師古，以克永世，匪説攸聞。」蓋求多聞，式古訓則理日明，苟無言語文字以爲學，則非吾之所謂學矣。次之曰：「惟學遜志務時敏，厥修乃來，允懷于茲，道積于厥躬。」蓋遜其志，敏其學，則道日積。苟不勉强學問以爲道，則非吾之所謂道矣。終之曰：「惟斆學半，念終始典于學，厥德修罔覺。」蓋斆學兼全，終始克念，❶則德日修。苟執圓明覺悟以爲德，則非吾之所謂德矣。自有書契，治百官，察萬民以來，不可一日廢也。雖言語文字日繁，仲尼删述六經則已簡易矣。是故古之王者取士，爲其多聞也，爲其賢也。士之待聘者，博學而不窮，篤行而不倦，聞識雖多而貫諸一心，則道明德立，丕建事功，而堯、舜之治有不復者哉？然好高欲速，厭常喜新，是已非人，黨同伐異，學者之通患也，雖堯、舜在上，文章焕然，而言由其心，文見於行，命德亮工之外，蓋鮮見焉。故驩兜黨共工之象恭也，靖言庸違，反以爲功；有苗效伯鯀之方命也，昏迷侮慢，自以

❶「念」，原作「命」，據賈本、莫本改。

爲賢。而況孔子春秋之時乎？ 蓋道家者流，起自黄帝、伊、吕，歷記成敗之道，而書成於管仲，惟守清虚，持卑弱，以用兵權。孔門弟子，蓋有惑於異端，違離道本，而畔博約之教者，雖子路之勇，猶曰「何必讀書，然後爲學」，故教人，一則曰「攻乎異端，斯害也已」，二則曰「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」。 時則老子之學，無欲無爲，自然而民化，其要存乎致虚極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復，而守中保盈。所寶者三，曰慈、曰儉、曰不敢爲天下先。以禮文爲亂之首，道之華，則是執三皇之治以御季世也。 孔子嘗問禮而知其意。 夫道德仁義既失，則禮無本矣，此所以從先進與？ 及蕩者爲之，則欲絶去禮學，兼棄仁義，曰「聖人不死，大道不止；剖斗折衡，而民不爭」，莊周之言也，豈老氏以正治國之意哉？ 時至孟子、楊朱、墨翟興焉，朱有言曰：「行善不以爲名，而名從之；名不與利期，而利歸之；利不與爭期，而爭及之。故君子必慎爲善。」其爲我也，有類於「不敢爲天下先」。 翟之言，其《節用》、《非儒》述晏嬰之毁孔子曰：「盛容修飾以蠱世，絃歌鼓舞以聚徒，當年不能究其禮，積財不能贍其樂。」其《兼愛》、《上同》則有類於慈儉者焉，然未嘗一言及於老氏以爲宗也。 司馬遷則引墨譏儒，崇黄、老而薄六經，謂「經傳以千萬數，博而寡要，勞而少功」。 殊不知吾儒之學，自本貫末，雖孔子之聖，猶資聞見以次德性之知，而擴充之，《詩》、《書》執《禮》，皆其雅言，而欲卒以學《易》，可謂「念終始典于學」者矣。 故曰「多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也」。 觀於攝相事，得邦家綏來動和之化，則其所擴充者，

莫非道德事功，彼老氏焉能有以致此哉？矧六經藉孔子删述，要而不繁。漢文帝旁求治之者，田何、伏生、孟喜，僅數人爾。迄武帝時，安得有千萬數哉？是遷之誣也。自是黄、老大行於漢矣。佛雖興於晉、宋、齊、梁之間，然六經猶未泯也。自晚宋「學苟知本，則六經皆我註」之言出，禪學大昌，其徒心狹而險，行僞而矜，言妄而誣，氣暴而餒，則六經之道晦矣。嗟乎！傅説之言學之原也，士之志於「道積厥躬，德修罔覺」者，當何如？曰「學於古訓乃有獲」，此其教學兼全，終始克念，當篤信而力行之，不可一日廢者也。後世學尚超異，凡經傳皆以爲古人糟粕，一切屏之。惟讀佛、老書，雖數千卷，則未嘗厭。故予詳説而贅爲之辭。《原學》。

明儒學案卷五十一終

明儒學案卷五十二　諸儒中六

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

文定張甬川先生邦奇

張邦奇，字常甫，號甬川，浙之鄞人也。弘治中，舉進士高第。改庶吉士，授翰林簡討。逆瑾竊政，先生著《張騫乘槎賦》，以瑾喻西域，騫喻附瑾者。乞便地以養親，出爲湖廣提學副使，尋乞致仕。嘉靖初，起提學，歷四川、福建，召還，爲春坊庶子，國子祭酒，南吏部右侍郎。丁外艱，終喪，起吏部右侍郎，轉左。時太宰汪鋐與霍兀厓相訐，先生以和衷解之，不得，因不欲居要地，乃徙翰林學士，掌院事。又加太子賓客，掌詹事府事。陞禮部尚書。以母老，上書乞骸骨，弗允。改南京吏部，以便養。又改南兵部而卒，甲辰歲也，年六十一。贈太子太保，謚文定。

陽明贈先生序云：「古之君子，有所不知而後能知；後之君子，惟無所不知，是以容有不知也。」則先生當日固汎濫於詞章之學者也。後來知爲己之功，以涵養爲事，其受陽明之益多矣。謂「載道之文始於六書，大備於周、程、朱子之書，莫非是道之生生而不已也。由博文之學，將遡流而求源，舍周、程、朱子之書焉適哉？今之爲異論者，直欲糟粕六經，屏程、朱諸子之説置而不用，猶欲其通而窒之竅也」。所謂異論者，指陽明而言也。夫窮經者，窮其理也，世人之窮經，守一先生之言，未嘗會通之以理，

則所窮者，一先生之言耳。因陽明於一先生之言有所出入，便謂其糟粕六經，不亦冤乎？此先生爲時論所陷也。

語　要

凡物交於前，有所溺之謂放。無所溺而弗之省也，滯其情於物焉之謂放。無所滯，尸居惕如也，而不知其所如之謂放。心放矣，孰求之？曰心求之。心求之者，非人有二心，心有二用也。夫心至明而至剛，固足以自求自復，而不假乎其他也。求放心者，非有所索而取之也，察之而已矣；非有所追而獲之也，斂之而已矣；於其惕然不自知者，惕然自省之而已矣。於是收斂於至密之地，而兢畏以持之，不使一毫外物得容乎其中，是之謂一而不二。孰非其至明至剛，自求而自復哉？《易》曰「不遠復」，孔子以顏子當之，曰「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也」，明剛之至也。故夫不精則不免於放，不一則不免於放。而莊周乃曰「罔象可以得之」，夫罔象所以失之耳。《求放心說》。

《大學》言心，以無所忿喜憂懼謂之正。《中庸》言性，以喜怒哀樂未發謂之中。此心法也。心之發動者，意也；視聽飲食者，身也。正心之功，非屬於意，非屬於身者也。事物未交，恂慄而已，凝然中居，而萬誘不敢干也。忿喜憂懼，一無所有，而吾心之本體翼如也。《易》曰「艮其背」，曰「介于石」，曰「寂然不動」，曰「退藏于密」，皆心之義也。後之儒者，以靜歸佛，以虛歸老，譬則舉家珍而委之地也。言及靜虛，則以爲疑於老、佛而避之，譬則家珍爲人所竊，欲

復之而以爲嫌於盜也，瞬目而不敢一盼，豈不悲乎！

吾何敢言知乎哉？至神者天也，至明者人也，至微者心也，吾皆未得而知之。夫天之道，明善天下而無視，聰善天下而無聽，是故天之道微顯而闡幽。非微顯而闡幽也，天於天下，無顯無幽也。有聲，天聞之矣；無聲，天聞之矣。有形，天見之矣；無形，天見之矣。其何顯微之間之有？人之限於耳目者，自其所不見聞而謂之幽，天惡其若此也？故從而闡之而微之，斯其損益盈虛之理也。何謂至明者人？曰其以耳目見聞者，愚人也。達者之見聞，則同乎天矣。是故是非善惡，愚者疑而達者覺矣，覺者辨而疑者釋矣，疑者釋而天下皆覺矣。是故天下之事，久而無不定。何謂至微者心？曰慮萌乎中，非至精者弗察也，弗察則不能知吾心，不能知吾心則不能知人，不能知人則不能知天。不知天則不知所以畏天，不知人則不知所以畏人，不知心則不知所以畏心。心，吾之心也，而畏之猶未也，況又不知所以畏，吾何敢不知乎哉？顔氏之子，有不善未嘗不知，其自知若是之明也，唯孔子知之，曰「其心三月不違仁」，其知人若是之微也。古之君子，曷爲其無不知若此？知遠之近也，知風之自也，知微之顯也，是知之始也。及其至也，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。《答陽明》。

《中庸》一書，子思反復推明許多道理，只說得「不知不慍」四字。觀其由「尚絅之心」推而至於「無聲無臭」可見矣。而其要只在乎時習而不已，便可到純亦不已，至誠無息事也。

宋儒苦仁之難識，悉録《論語》所言仁

者，時誦而思之。然或以公言仁，或以愛言仁，或以覺言仁，雖各見其一隅，亦足以互相發也。孝弟爲仁之本，孝弟立而仁道自生，蓋親親而仁民，仁民而愛物，一以貫之者也。且以公言之，父母兄弟之間或不免於形骸之隔，甚則至於好貨財，私妻子，則至近且不能公，而況能擴其民胞物與之心乎？以愛言之，父母兄弟之間或未能致其親愛之情，甚則至於一言不合，怨懟生焉，則至近且不能愛，而況能以一身體天下之休戚乎？以覺言之，父母兄弟之間或未能盡其察識之心，甚則至於私欲固蔽，如槁木頑石，痾癢疾痛，漠然若不相關，而況能於天下之怨愁呻吟之聲感之即應，觸之即動乎？是爲仁之根不能立於至近之地，其道何由而充大也？

物理自然，人不得以一毫私智容乎其間。《易》曰「易簡」，《中庸》曰「篤恭」，周子曰「誠無爲」，皆是此意。象山云：「天下本無事，庸人自擾之。」私智是也。

行者，酬酢克中人心，行將去，更無違拂之謂。然不可求之於人，但當反之於己。言行者，君子立世之樞機也。一言或不忠信，便起人疑；一行或不篤敬，便起人慢。疑我慢我，怎生行得去？蓋人之見信，由我之自信也；人之見敬，由我之自敬也。行有不得者，皆當反求諸己而已矣。

人之心志得於天者，本自精明，本自純粹，何有疚病？但鄙詐之念一萌，即乖戾之私，戕其和粹之氣，便有疚病。既有疚病，則必歉焉而不自安，恧焉而畏人知，便是有惡於志。

天地之間，雨暘寒燠少乖於度，則灾沴見；人之身，榮衛脉理少失其平，則疾疢

作。是故剛柔緩急或過，而行必疚焉；寬猛弛張稍愆，而物必病焉。夫是以有執中之允，而後有協和之積。故曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也。」夫所謂達道者，萬化不中不行，萬物不中不生，萬事不中不成，禮不立則樂不興。《易》之道，可一言而盡也，中焉止矣。

襄惠張净峰先生岳

張岳，字維喬，號净峰，福之惠安人。正德丁丑進士，授行人。邸寓僧舍，與陳琛、林希元閉户讀書，出則徒步走市中，時稱「泉州三狂」。武宗寢疾豹房，上書請内閣九卿輪直嘗藥，不報。已諫南巡，罰跪五日，杖闕下，謫官。世宗即位，復行人。歷南武選員外、祠祭主客郎中。出爲廣西提學僉事，調江西，尋謫廣東提舉。

先生爲郎時，上議禘祭，推求所自出之帝。中允廖道南議禘顓頊，永嘉議禘德祖。貴溪謂德祖在大祫已爲始祖，不宜又爲始祖之所自出，當設虚位南向，而以太祖配享。第未知虚位之書法，宗伯李時以問先生。先生請書皇初祖位，議上，而上從之。永嘉因忌而出之外。又坐以選貢非其人，謫之，轉守廉州。時方有征交之議，廉相隔一水，先生言其六不可。上遣毛伯温視師，先生以撫處之策語伯温。伯温既用其言，交人莫登庸亦信向先生。事未畢，而陞浙江提學、副使參政。登庸將降，問廉州太守安在，於是以原官分守欽、廉，始受其降。擢右僉都御史，撫治鄖陽，轉江西巡撫，以副都御史督撫兩廣。討封川賊，平之，加兵部右侍郎。再征柳州，破其巢。又平連山、

賀縣諸賊，召爲兵部左侍郎，陞右都御史，掌院事。先生在邊，不通相府一幣，故不爲分宜所喜。湖廣苗亂，初設總督，以先生當之。至則斬捕略盡。宣慰冉玄，陰爲苗主，苗平，懼誅，乃嗾龍許保、吳黑苗掠恩州，行金嚴世蕃，使罷先生。華亭執不可，止降兵部侍郎。已而生擒龍許保，而黑苗尚匿玄所。先生劾玄，發其通賄事。世蕃益怒，然而無以難也。未幾，黑苗就擒，三省底定，先生亦卒。復右都御史，贈太子少保，謚襄惠。

先生曾謁陽明於紹興，與語多不契。陽明謂「公只爲舊說纏繞，非全放下，終難湊泊」。先生終執先入之言，往往攻擊良知。其言「學者只是一味篤實，向裏用功，此心之外，更無他事」，是矣。而又曰：「若只守個虛靈之識，而理不明，義不精，必有誤氣質做性，人欲做天理矣。」不知理義只在虛靈之內，以虛靈爲未足，而別尋理義，分明是義外也。學問思辨行，正是虛靈用處，舍學問思辨行，亦無以爲虛靈矣。

論學書

良知之言，發於孟子，而陽明先生述之，謂「孝弟之外無良知」，前無是言也。迨雙江以其心所獨得者創言之，於愚心不能無疑。亦嘗面質雙江矣，尚未盡也。子思之言曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」而又申之「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。夫以性道之廣矣大矣，無不備也，而指其親切下手處示人，不越乎喜怒哀樂、已發未發之間。所謂戒懼者，戒懼乎此而已；所謂謹獨者，謹獨

乎此而已。至孟子又發出四端之旨，而特舉夫赤子入井，嘑爾蹴爾，睨視顙泚，以驗良心之不容泯滅者，亦可爲深切痛快無餘蘊矣。學者只依此本子做去，自有無限工夫，無限道理，固不必別尋一二事以籠絡遮蓋之也。明德新民之説，往歲謁陽明先生於紹興，如知行博約精一等語，俱蒙開示，反之愚心，尚未釋然。最後先生忽語曰：「古人只是一個學問，至如明明德之功，只在親民，後人分爲兩事，亦失之。」懽然請問，先生曰：「民字通乎上下而言，欲明孝之德，必親吾之父；欲明忠之德，必親吾之君；欲明弟之德，必親吾之長。親民工夫做得透徹，則己之德自明，非親民之外別有一段明德工夫也。」某又起請曰：「如此，則學者固有身不與物接時節，如『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，『相在爾室，尚不愧於屋漏』，又如《禮記》九容之類，皆在吾身，不可須臾離者，不待親民，而此功已先用矣。先生謂明德工夫只在親民，不能無疑。」先生曰：「是數節，雖不待親民時已有此，然其實所以爲親民之本者在是。」某又請曰：「不知學者當其不睹不聞之必戒謹恐懼，屋漏之必不愧於天，手容之必恭，足容之必重，頭容之必直等事，是著實見得自己分上道理合是如此，工夫合當如此，則所以反求諸身者，極於幽顯微細，而不敢有毫髮之曠闕焉。是皆自明己德之事，非爲欲親民而先此以爲之本也。如其欲親民而先此以爲之本，則是一心兩用，所以反身者，必不誠切矣。故事父而孝，事君而忠，事長而弟，此皆自明己德之事也。必至己孝矣、忠矣、弟矣，而推之以教家國天下之爲人子、爲人臣、爲人弟者，莫不然矣，然後爲新

民之事。己德有一毫未明，固不可推以新民，苟新民工夫有毫髮未盡，是亦自己分上自有欠缺，故必皆止於至善，而後謂之大學之道，非謂明德工夫只在新民。必如先生之言，則遺却未與民親時節一段工夫，又須言所以爲親民之本以補之，但見崎嶇費力，聖賢平易教人之意恐不如是也。」先生再三鐫誨曰：「此處切要尋思，公只爲舊説纏繞耳，非全放下，終難湊泊。」夫以陽明先生之高明特達，天下所共信服者，某之淺陋，豈敢致疑於説？顧以心之所不安者，又次爲書於名公，而不明辨以求通焉，則爲蔽也滋甚矣。《與郭淺齋》。

格物之説，古人屢言之，及陽明而益詳，然鄙滯終不能釋然者。蓋古人學問，只就日用行事上實下工夫，所謂物格者，只事理交接，念慮發動處，便就辨别公私義利，使纖悉曲折，昭晰明白，足以自信不疑，然後意可得而誠，心可得而正。不然，一念私見，横據于中，縱使發得十分懇到，如適越北轅，愈鶩愈遠。自古許多好資質，志向甚正，只爲擇義不精，以陷於過差而不自知者有矣。如楊、墨、釋氏，豈有邪心哉？其流至於無父無君，此其病根所在，不可不深究也。來教云：「格物者，克去己私，以求復乎心之體也。」某謂一部《大學》，皆是欲人克去己私，以求復乎心之體也。但必先辨乎公私之所在，然後有以克而復之。此其節級相承，脈絡相因，吾學之所定疊切實，異於異教之張皇作用者，只這些子。且如讀書講明義理，亦是吾心下元有此理，知識一時未開，須讀古人書以開之。然必急其當讀，沉潛反覆，使其滋味浹洽，不但理明，即此就是存養之功，與俗學之支離浮誕者

全不同。豈有使之舍切己工夫，而終日勞於天文地理，與夫名物度數以爲知哉？無是事也。數年來，朋友見教者甚多，終是胸中舊根卒難掃除，而私心習之既久，又不忍遽除之也。（以下與聶雙江。）

今之論文章者，必曰秦、漢，蓋以近時之軟熟餖飣爲可厭也。講讀者，必曰自得，亦以傳注之拘滯支離，學之未必有得也。夫真能以秦、漢之文，發其胸臆獨得之見，洋洋乎通篇累牘，而於根本淵源之地，未必實有得焉。君子未敢以作者歸之也。況所謂秦、漢者，乃不出晚宋之尖新，稍有異於今之軟熟者爾，實亦無以異也。暗鬱而不章，煩複而無體，奔走學者於譎誕險薄之域，反不若淺近平易，猶得全其未盡之巧之爲愈也。秦、漢之文，見於班、馬氏所載多矣，其深厚醇雅之氣，明白正大之體，曾有一言一事譎誕乎哉？今之自託爲秦、漢者，❶恐未必於班、馬之書有得也；有得於中，則其發也必不掩矣。乃欲厚自與而疑學者，其亦可悲也夫！自得之言，出於孟子，其意亦曰漸漬積纍，自然有得爾。夫豈必於排擯舊說，直任胸臆所裁，而謂之自得哉？三代而下，數聖人之經，秦火之後，人自爲說，至程、朱始明矣。雖其言或淺或深，或詳或略，然聖人遺意往往而在。學者不讀之則已，如其讀之也，豈可不深造而致其詳？詳讀古人之書，而有得其淺深詳略之所存，意有未安，姑出己見爲之說，期於明是理以養心而已矣，不在創意立說以駭人耳目也。有是心而言又或未當，其自蔽也甚矣。嗚呼！學之不講久矣，文章議

❶「託」，原作「詫」，據賈本、莫本改。

論，古人講學，不以爲先也。今也窮目力以從事於此，猶不得其要領，況其遠且大者乎？此類得失，本無足辨，然場屋去取，學者趨向繫焉。新學小生，心目譾薄，一旦驟見此等議論，必以爲京師好尚皆如此，其弊將至詭經叛聖，大爲心術之害，有不可不深憂而豫防者，故一伸其拳拳之喙。

出院習禮，蓋將使學者知舉業之外，有此一段本領工夫。若於此信得及，做得是，日積月纍，滋味深長，外面許多淺俗見解，❶自然漸覺輕小矣。此學不講已久，今聚八郡之士，終日群居，若不就日用最親切處指示下手工夫，使之有所持循據守，以文相勸勉，漸次有得，而但務爲渾淪籠統之語以詔之，則恐聽者未悉吾意，其材質高者，未必實用其力，先已啓其好高助長之心，其下者，又隨語生解，借存養之日以爲談説之資。此其病痛面目證候，雖與俗學不同，而其根於心術隱微，反有甚焉者，不可不察也。昔夫子之教，以求仁爲先。仁即心也，心即理也，此心所存，莫非天理，默而成之，而仁不可勝用矣。此數言者，以夫子之聖，七十子之賢，提耳而教之，可以不終食而頓悟者。而夫子則不然也，顔淵問仁，告之以「克己復禮」，而其目在視聽言動。仲弓問仁，告之以「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人」。樊遲問仁，告之以「居處恭，執事敬，與人忠」。司馬牛問仁，告之以「其言也訒」而已。顔子所問者，仲弓不得而與聞也；仲弓所問者，樊遲不得而與聞也；至樊遲所問者，司馬牛又不得而與聞也。聖門之教，因人成就如此。其

❶「面」，原作「而」，據莫本改。

曰視聽言動，❶曰出門使民，曰居處執事與人，皆就日用最親切處指示人下手工夫，故曰勿視、勿聽、勿言、勿動，曰恭、曰敬、曰忠、曰訒，真如漢廷之法，較若畫一，使人即此日下便有持循據守。才質高者，不得躐此；而不及者，亦可以企此以有爲。所謂非僻之心，惰慢之氣，自將日銷月化於冥冥之中而不自覺。此所謂聖門之學也，無他，只是有此實事實功而已矣。夫豈在別尋一個渾淪之體，以爲貫內外，徹幽顯，合天人，使人愛慕玩弄，而後謂之心學也哉？且就講禮一節言之，如士相見、冠昏、鄉射、飲酒之禮之類，不講之則已，如欲學者之講之也，則不但告之曰：「禮者，理也；理者，性也；性者，心也，心存則性存，而禮在其中矣。」必使治其文也，習其節也，而又求之其義也，則必據經傳，質師友，而反求於心，然後有以得其節文意義之不可苟者而敬從之，夫然後謂之善學。顧其中間，自始至終，皆以實欲行禮之心主之，爲有異剽竊徇外以欺人者爾。《易》曰：「同歸而殊途，百慮而一致。」此言理本自然，人不可私意求之爾。既曰殊途，既曰百慮，不可謂全無分別也。故心也，性也，天也，一理也。然至論心自是心，性自是性，天自是天，如人之父子祖孫，本同一氣，豈可便以子爲父，而祖爲孫哉？昔之失之者，既以辨析太精，而離之使異；今欲矯其失，必欲紐捏附會，而强之使同，可謂均亡其羊矣。不如釋同異之論，令學者且就日用切己實下工夫。如讀書不必泛觀博覽，先將《學》、《庸》、《語》、《孟》，端坐疊足，澄心易氣，字字句

❶「聽」，原作「德」，據《論語・顏淵》改。

句，反覆涵泳，務使意思昭晰，滋味泛溢，反之吾心，實有與之相契合處。如習《禮》，則《冠》、《射》、《相見》等，用之有時，口識其節文大義，亦當必求其所謂不可須臾去身者，如《曲禮》、《少儀》、《玉藻》中所記動容威儀之節，逐條掇出，相與講明而服行之。坐時、行時、立時、拜跪時、獨處時，至應事接物時，提掇精神，常常照管，使其容色無時而不莊敬，動作無事而不節守，少有放肆失禮，則朋友又得指其失而箴規之。如是，雖於學問之淵源統紀未能深造，然就此著實規矩，安頓身心，資質高者，能自循此上達；其下者，亦有以養其端愨醇篤之性，不至於道聽塗說，揣度作用，重爲本體之害矣。

所喻物則云云，此是文公教人下手窮理工夫十分親切處，真能見得事事物物上各有義理，精微不差，則所謂人心道心，氣質天性，亦各有著落，以爲省察存養之端。今之學者差處，正是認物爲理，以人心爲道心，以氣質爲天性，生心發事，縱橫作用，而以良知二字飾之，此所以人欲橫流，其禍不減於洪水猛獸者，此也。若老、釋外事物以求理，其學雖差，要於虛空中實有所見，豈若今人之恫疑虛喝？其高者入於奸雄，以下殆類俳優。此風不息，不知將何止極也！《與黄泰泉》。

爲學之道，以心地爲本，若真見所謂心者而存養之，則其本體固自正。然非體察精密，義理明晰，有以備天下之故於寂然不動之中，而曰心得其正者，未之有也。近時不察乎此，紐捏附會，恫疑虛喝，既不知有義理工夫之實，而亦安識所謂心體也哉？其圜合知行，混誠正於修齊治平，而以心字

籠罩之，皆謾爲大言者也。某之疑此久矣，朋友間一二有志者，皆相率而入於此，無可與開口者。又恐徒爲論辨，而未必有益，故於門下每傾心焉。又思近時所以合知行於一者，若曰「必行之至，然後爲真」，知此語出於前輩，自是無弊；其曰「知之真切處即是行」，見《傳習録》。此分明是以知爲行，其弊將使人張皇其虛空見解，不復知有踐履。凡精神之所運用，機械之所橫發，不論是非可否，皆自謂本心天理，而居之不疑，其相唱和而爲此者，皆氣力足以濟邪説者也，則亦何所不至哉？此事自關世運，不但講論之異同而已。《答張甬川》。

草堂學則

古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。其所以立教之法，則內自一心，以至身之動作威儀，莫不各有其養焉。聖賢教人之目多矣，未有不先得於此而能進乎其餘者也。後世家塾之法既壞，父兄所以教子弟者，不過責以記覽之富，綴述之工，以爲足以應有司之求，則亦已矣。然學者材質不同，亦有終身不得至者焉，方且仡仡焉爲之不厭。若反其本而責之身心之間，則其心固能思，耳目口鼻四肢固能視聽而運動，特因其思而使之存之，因其視聽運動而約之使入規矩，非有品節分限，不可必至者。學者顧乃爲彼而不爲此，其亦無以是語之而弗思邪？今故掇取孟子所論存養之功，與夫動作威儀之則，見於《曲禮》、《少儀》諸篇，尤近易守者數條，列於草堂北壁，使諸弟子輩朝夕觀誦，深體而服行之。雖其規模條理不若古人廣大詳密，然以存其

良心，伐其邪氣，收斂端嚴，培植深厚，由是而讀書窮理以充拓其體，應事接物以發揮諸用，隨其材質分量之所及以進之，亦不患於無其本矣。不知務此，徒以記問綴述爲事，雖使聖賢訓典充腹盈紙，猶不得謂之善學，而況今人無用之空言邪！嗚呼！小子念之，斯古人切己之實學也。由此而學之，則爲君子；背此而學之，雖有學焉，猶不學也，亦陷於小人而已矣。汝不欲爲君子則已，如其欲爲君子，舍是吾無以教汝矣。念之哉！

「孟子曰仁人心也」章。

「孟子曰牛山之木嘗美矣」章。

「公都子曰鈞是人也」章。

「孟子曰養心莫善於寡欲」章。

右存養之要凡四條。

仁者，此心之本體也，心而無仁，則非心矣。故孟子以人心目之。然心之所以放者，旦晝之爲，有以害之也。旦晝之害，莫甚於耳目之欲，先立乎其大者，不爲耳目之欲所奪，則心於是乎得所養矣。故曰「養心莫善於寡欲」。大抵孟子發此數章示人，語意既明白而痛快，工夫亦直截而易簡，而其言之先後，互相發明，有不暇訓說而自解者。學者誠反覆玩味，而有得乎其言焉，則所謂「立其大者」，所謂「操存」，所謂「求放心」，皆有以實用其力，非强爲揣度把捉，以冀此心之或存矣。

《記》曰：「無不敬，儼若思，安定辭，安民哉！」

人之所以爲人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。

君子姦聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，

不接心術；惰慢邪僻之氣，不設於身體。使耳目口鼻心知百體，皆由順正以行其義。

君子之容舒遲，見所尊者齊整，足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德。與得通，謂立則磬折，如人授物于己，己受得之形也。色容莊，坐如尸，立如齊，燕居告溫溫。燕居謂私居，告謂教使。

凡行，容惕惕。凡行，謂道路也。惕惕，疾直貌。

立容辨卑，無諂，頭頸必中，山立時行，盛氣顛實，揚休玉色。辨讀爲貶，貶卑，謂磬折也。顛讀爲闐，揚讀爲陽，休讀爲煦。心無愧怍，則氣盛不餒，而常闐滿塞實，❶如陽之蒸煦乎物也。玉色，謂溫潤不變。

凡視，上於面則傲，下於帶則憂，傾則姦。傾，邪視也。

坐視膝，立視足，應對言語視面，立視前六尺而大之。

古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽，趨以《采齊》，行以《肆夏》，周還中規，折還中矩，進則揖之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。故君子在車則聞和鸞之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心無自入也。右佩陰也，左佩陽也。徵角宮羽，謂玉聲所中也。門外謂之趨，門內謂之行。齊當爲薺。《采齊》，路門外之樂節。《肆夏》，登堂之樂節。周還，反行也，宜圜。折還，曲行也，宜方。揖之，謂小俛，見于前也。揚之，謂小仰，見于後也。

帷薄之外不趨，堂上不趨，執玉不趨。堂上接武，堂下布武，室中不翔，並坐不橫肱。行而張足曰趨。行而端拱曰翔。武，跡也，中人之跡尺二寸，接武謂每移足半躡之。布武，各自成跡，不相躡也。

毋側聽，毋噭聽，毋淫視，毋怠荒。遊毋倨，立毋跛，坐毋箕，寢毋伏。斂髮毋髢，

❶「常」，原作「嘗」，據賈本改。

冠毋免，勞毋袒，暑毋褰裳。凡人宜正立，不得傾欹側聽人之語。噭，謂嚮聲高急，如噭之號呼也。淫視，謂流移邪盼也。跛，偏任也。伏，覆也。髢，髮也，謂垂餘髮也。免，去也。褰，袪也。以上皆言其不敬也。

將上堂，聲必揚；將入門，問孰存。將入户，視必下。户外有二屨，言聞則入，言不聞則不入。入户奉扃，視瞻毋回，户開亦開，户闔亦闔，有後入者，闔而勿遂。毋踐屨，毋踖席，摳衣趨隅，必慎唯諾。「聲必揚」至「不入」，皆不欲干人之私也。扃，閉户外之木，當入户之時，必兩手向扃而奉之。今入户雖不奉扃，以手對户，若奉扃然，言恭敬也。開闔不以後來變先。勿遂，示不拒人。踐，踏也。踖，躐也。趨，猶向也。隅，角也。既不踖席，當兩手提裳之前，徐徐向席之下角而升。

將即席，容毋怍，兩手摳衣，去齊尺，衣毋撥，足毋蹶。先生書策、琴瑟在前，坐而遷之，戒勿越。虛坐盡後，食坐盡前。坐必安，執爾顏，長者不及，毋儳言。正爾容，聽必恭，毋勦說，毋雷同，必則古昔，稱先王。此謂弟子請問之法。衣裾之撥，足之搖動，皆失容也。虛坐，非飲食也。盡後，謙也。盡前，恐污席坐，亦跪也。儳，攙先也。勦者，取人之說以爲說。雷者，聞人之說而和之。則者，有所依據也。

執虛如執盈，入虛如有人。此執事將敬之功。

禮不踰節，不侵侮，不好狎，不窺密，不旁狎，不道舊故，不戲色。毋拔來，毋報往，毋瀆神，毋循枉，❶毋測未至，毋訾衣服成器，毋身質言語。密，隱處也。不窺密，嫌聞人之私也。旁，泛及也。泛與人狎，不恭敬也。報讀爲赴疾之赴，拔、赴皆疾。訾，猶計度也。

《容經》曰：周頤正視，平肩正背，譬如抱鼓，足間二寸，端面攝纓，端股整足。體不搖肘曰經立，因以微磬曰共立，因以磬折

❶「枉」，賈本、莫本作「往」。

曰肅立，因以垂佩曰卑立，立容也。坐以經立之容，肘不差而足不趺。視平衡曰經坐，微俯視尊者之膝曰共坐，仰首視不出尋常之内曰肅坐，廢首低肘曰卑坐，坐容也。行以微磬之容，臂不搖掉，肩不下上，身似不則，從然而任，行容也。趨以微磬之容，飄然翼然，肩狀若沵，古流字。足如射箭，趨容也。旋以微磬之容，其始動也。穆如驚倏，其因復也。旄如濯絲，跸旋之容也。跪以微磬之容，揄右而下，進左而起，手有抑揚，各尊其紀，跪容也。拜以折磬之容，吉事上左，凶事上右，隨前以舉，項衡以下，寧速無遲，背項之狀，如屋之元，拜容也。拜而未起，伏容也。

若夫立而跛，坐而蹁，體怠懈，志驕傲，趍視數顧，容色不比，動靜不以度，妄咳唾，疾言嗟，氣不順，皆禁也。

右威儀動作之節凡十七條。

古人自起居飲食，事親敬長，以至應事接物，莫不各有其法。然隨事著見，應用有時，惟動作威儀之節之在人身，有不可以須臾離者。故學者内既知所存心矣，又必致謹乎此，使一身之動咸中節文，則心體之存乎内者，益以純固矣。此内外交相養之法，惟實用其力，漸見功效者，然後有以深信其必然，非空言所能喻也。

雜言

上下四方曰宇，往古來今曰宙，此二句，於《先天圓圖》求之。上下四方，以對待之體言，所謂乾坤定上下之位，坎離列左右之門也。往古來今，以流行之用言，自震至乾，《易》中謂之數往，往者，往古之謂也。

自巽至坤，《易》中謂之知來，來者，來今之謂也。然則古之言宇宙者，其義如此，故曰「天地設位，而易行乎其中，乾坤毁，無以見易」。宇宙之義深矣。

邵子曰：「先天之學，心學也。」陰陽消長之理，吾心寂感之機。妙哉！妙哉！胸中須是光光靜靜，流動圓轉，無一毫私意障礙，方與天地合一。萬事萬理，只要就心上體驗。

心之體，固該動靜，而靜其本體也。至靜之中，而動之理具焉，所謂體用一源者也。先儒每教人主靜，靜中須有一個主始得。

心纔定，便覺清明。須是靜時多，動時少，雖動也而心未嘗不靜焉，方是長進。

喜怒哀樂未發時，最好體驗，見得天下之大本真個在此，便須莊敬持養。然必格物窮理以充之，然後心體愈明，應事接物，毫髮不差。若只守個虛靈之識，而理不明，義不精，必有誤氣質做性，人欲做天理矣。此聖賢之教，格物致知，所以在誠正之先，而小學之教，又在格致之先也。

虛靈知覺，則心也，性則心之理也。學者須先識性，然後可以言存心，不然只認昭昭虛靈者爲性，而不知自然之理，此所以陷於作用之非而不自覺也。

黄後峰書室對：誠自不妄語始，學從求放心來。

凡學，莫先辨其誠僞之分，所謂誠者，無它，只是一味篤實，向裏用功，此心之外，更無他事。功夫專一，積久自然成熟，與夫鹵莽作輟，❶務外自欺者，大有間矣。

❶「夫」，原無，據賈本、莫本補。

一念到時，鬼神皆通。

聖賢千言萬語無他，只教人求其放心而已。心纔收斂，便覺定靜清明，然後讀書，講明義理，方有頓放處。若此心已先馳騖飛揚，不能自制，而血氣乘之以動，乍盈乍怯，乍作乍止，凡百所爲，卒皆無成，其患有不可究言者已。

既知此，而猶以格物窮理在誠意之先，何也？

心不放便是誠意。

聖賢所以立教，使人不失其本心而已。平居暇日，當操存體驗，使此心之體常清明定靜。至於講學窮理，皆所以培養此心。講學之功，讀書爲要，而所讀之書，又必先經後史，熟讀精思，掃去世俗無用之文，不使一字入於胸中，然後意味深遠，義理浹洽，而所得益固矣。

客慮不必純是人欲，凡泛思皆客慮也。

天下之理，有精粗本末之殊，吾身之應事接物，亦有緩急先後之序。要擇其最切己者而精思之，漸次積累，久後心體自明，應接自無礙矣。若舍近思遠，舍卑思高，非惟不得其理，適所以汩亂其心體之真，而深有害，又不若不思之爲愈也。

見處貴透徹，行處貴著實。

知崇禮卑是。

聖賢教人爲學，緊關在一敬字，至程、朱發明之，可謂極其親切矣。今考其言，既曰「主一無適」，又必曰「只整齊嚴肅，則心便一，一則自無非僻之干」，曰「只動容貌，整思慮，則自然生敬」，曰「未有貌箕倨而心敬者」，曰「嚴威儼恪，非敬之道，但致敬須從此入」。蓋心體難存易放，初學工夫，茫然未有下手處，只就此威儀容貌，心體發明最親切處，矜持收斂，令其節節入於規矩，

則此心自無毫髮頃刻得以走作間斷，不期存而自無不存矣。近時學者，動言本原頭腦，而忘却檢身密切之功，至其所謂頭腦者，往往錯認別有一物流行活動，可以把持玩弄，爲貫通萬事之實體，其於敬之一字，蓋有視若黴纏桎梏，不肯一用功者。不知許多道理，皆凝聚於此，舍此而別求本源頭腦，其不爲精神作用，而流入於狂譎也者幾希。

自古聖賢教人，不過使之致謹於言語動靜、事親從兄、隆師親友之間，養其恭敬惻怛之心，以爲田地根本，而時將聖賢言語反覆詳讀，切己體認，使其行著習察，不昧所向而已。初未有簡徑捷法，可以直下頓悟，亦未嘗使人安於支離淺陋，如俗學之無用也。

百物所需，皆天理也，只不可分一片心去那上頭計較。人之一心，所蘊畜關係者何事？而令此區區者役使，不得少休，哀哉！

凡事物未至，而先立個心以預待之，此便是逆詐，鮮有不差者。故心不可以無主，尤不可以有私主。天理自然，何容私之有？須是虛心以待事物之來。敬便一，一便虛，有時心不如此，而發言之際不覺如此者，是此心不宰，而氣反挾之以動也。

凡與人議論，務要色和詞暢，非臨時可勉强。大抵養定者色自和，理定者詞自暢。義理雖是，而誠意未著，亦未能動人。

莊裕徐養齋先生問

徐問，字用中，號養齋，常之武進人。弘治壬戌進士。除廣平推官，召爲刑部主

事，歷車駕郎中，出知登州，調臨江。二州多盜，擒獲略盡。築江堤七十二處，以才略見稱。積官至廣東布政司。以右副都御史，巡撫貴州，平蒙鉞之亂。召爲兵部侍郎，謝病歸。起南京禮部，進户部尚書。卒，贈太子少保，謚莊裕。

先生爲舊論纏繞，故於存養省察、居敬窮理、直内方外、知行，無不析之爲二，所謂支離之學，又從而爲之辭者也。其《讀書劄記》第二册，❶單闢陽明，廣中黄才伯促而成之。嗚呼！其何損於陽明哉！

讀書劄記

孟子茅塞之論，深切學者病痛。天理良心，虚明自在，坦然平道，若大路然。人心一動，即七情交雜，遂茀如也。充塞既久，些子虚明透露不出，與茅塞何異？則運動作爲，❷皆爲形氣物欲所使，真無別於禽獸矣。極力芟夷，開除荆棘，以還大路，學者宜自勉哉！

閒思妄想，既往復來，由客感易，皆得以乘隙而突入也。❸病在中養不固，而門户闊疏，斜徑滑習耳。其原在好善惡惡未能真切，故坐悠悠忽忽，養成此患而不自知也。若欲去之，其幾只要誠意，誠意即慎獨，慎獨即是敬，扃鑰斷不可少，而防閑次之。

端居無事時，且不要留心世事，遇不平有動於中，則失自家中和氣象。此君子所

❶「記」，原作「説」，據莫本改。
❷「運動作爲」，賈本、莫本作「所發動流行」。
❸「閒思妄想」至「突入也」二十一字，賈本、莫本作「閒思妄想，客感得以乘隙而入」。

以思不出其位也。

人爲心害者，不獨富貴飲食男女之欲，凡山水書畫，古今事蹟，與夫將迎顧慮，往來於懷，未能遣去，其爲害一也。大抵廣大寬裕，盡置外境，而休心自如，方見本性。

草木有氣質而無知，鳥獸有知而無覺。覺乃聰明穎悟處，知此當然之理，幾微畢見者也。故伊尹以先覺自任，而孔子亦以先覺爲賢。可見若但知飲食男女富貴，求遂其欲而不覺其當然，則孟子所謂「無是非之心，非人也」。

萬物形於有而生乎無，成於實而本乎虛。故制器者尚其象，崇其虛，所以制用也。人之於物也，耳遇之而成聲，目遇之而成色，雖聖賢猶夫人之耳目也。其所默會心通，窮神知化，固不在於形聲也。《詩》「無聲無臭」，蓋言形而上之道，天德至矣。

近世言《大學》「格物」義，議論尤多，或以格爲正，如孟子「格君心之非」之格，正與非對，下云「一正君而國定」，彼以爲正，是也。此於正物無意義。或以爲如云正是義，正，當也，又於物字不照應。或以爲格者，捍正之也；格物，知本也。如孟子言「權然後知輕重，度然後知長短」。又如《大學》「絜矩」之義，且謂朱註以格物而謂之窮理，古未之聞也。如此言，意雖近，而於本文義，恐未盡會通，終有支節窒礙處。愚觀《書》贊堯「敬德之光」，曰「格于上下」，《舜典》言「巡狩至於北岳，歸格于文祖」，又「禹征有苗，三旬逆命。舜乃誕敷文德，舞干羽于兩階，七旬，有苗格」。《詩》言魯侯「允文允武，昭假烈祖」，❶皆有誠意感通之義。夫

❶「昭」，原作「照」，據賈本、莫本改。

我之格人，人之格我，皆以理通，其實一也。朱註謂「窮至事物之理」，與《易》「知至至之」義同，本亦無害，但於感通之義稍殊，故至後議日紛如也。《易》曰「寂然不動，感而遂通天下之故」，彼固聖人之事，而學未有不由是而得也。原格字義本扞格，有未通求通之義，猶古治爲亂，以治亂而曰亂也。蓋萬事萬物盈於宇宙而備於人，原於天而具於吾之心，惟於氣禀物欲，或有偏蔽扞格，故於明處無由可通，只以吾心當然之理，精思熟玩，引伸觸類，曲暢旁通，《易》所謂「精義入神，觀其會通」是也。如是，則向之齟齬扞格於吾前者，皆將涣然冰釋，怡然理順，活潑潑然而來，種種皆化，物物皆理，萬物皆歸一太極也。知豈有不致？意豈有不誠者乎？

「非禮勿言」之訓，程子之箴確矣。大抵中守義理，自不至於妄言；言行相顧，自不敢爲多言。況有悖入興戎，損氣之爲害哉！抑嘗驗之，人有喜怒意向，則其言易乘之而出，故制情乃所以謹言也。

爲學作事，忌求近功，求近功，則自畫氣阻，淵源莫極。楊、墨、告子之徒，霸者之功業是也。聖人無近功，故至誠無息。孔子不知老之將至，若顏子未見其止，孟子深造之以道，是不求近功法則。「參前倚衡」及「勿忘勿助」諸篇，則又其步級也。

程子論《易》，「生之謂性，人生而靜以上不容說」，蓋謂天命流行，而生人物，始有性。人生而靜，道理蘊而未感，故爲天之性，感於物而動，爲性之欲。欲即喜怒哀樂之情也。若以靜推而上之，則爲造化未形時，只是一團氣涵理在，故不可言性，言性即墮形氣中，非復性之本體矣。

孟子説「存心養性」，四字精密，二者雖開説，❶而義實相因。性本天賦，仁義禮智信，純粹真實的道理，而寓於心，有感則情動，隨物而遷，心有存焉者寡矣。心既不存，則人欲日長，天理日消，故存心所以養性，養性所以奉若乎天之所以與我之理，即子思子所謂「尊德性」，《易》所謂「成性存存」是也。良心既存，物不擾動，《大學》之「有定」，《易》之「艮其背，不獲其身」時也。定而虛，虛而明，一真自如，《中庸》之謂「中」，《大學》之謂「靜」，《易》「敬以直內」時也。由感而動，出皆當理。《易》動以天爲无妄，《中庸》之謂「和」時也。由是仁之於父子，義之於君臣，五常百行，及於仁民愛物，而萬物各得其所，孔子所謂「一以貫之」時也。故存心養性工夫，其效甚大。

「性」字訓義心生，以人心具此生理，而實不外乎氣也。程子以爲性出於天，才出於氣，然才亦根於性之理，必於氣以發之，故高辛子八元之才，忠肅恭懿，宣慈惠和，蓋以德性用事，是何等才也！若專以氣用事，則闇於理義，爲剛狠給惠，而非所謂稟受之才矣，孟子所謂「非天之降才爾殊」，言不能盡其才者也可見。

明道《答橫渠定性書》，大意動靜皆定，不留將迎，不系內外，此性所以恒定也。次言無情者，定之本；順應者，定之用，既無情順應，自不須除外誘，除則增一套事。《易》所謂「至賾而不可惡」也。引《易》「艮止」爲內定，孟語「不鑿」爲外定，故兩忘無事，靜而明通，如聖人順應，喜怒之常在於物，而中無所係也。後言忘怒觀理，乃學者

❶「者」，賈本作「事」。

求定工夫，而用力之要，莫切於此。

或謂人心本無靜，氣化流行，亦無靜時。愚觀《易·繫辭》曰：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。」又曰：「寂然不動，感而遂通天下之故。」蓋非靜無翕其動，非動無闢其靜，乾爲至健而有動靜，故曰「人生而靜，天之性也」，以爲無靜，非也。

人心存養不厚，❶則德不聚，出皆支離，未能順理。《易》以「尺蠖之屈，龍蛇之蟄」，皆自外而內，「退藏於密」之事。下言「精義入神」，窮理入於微妙，如《中庸》之「盡精微」，乃爲致用之本。利用安身，順而利往，如《易》「義以方外」，乃爲崇德之資。此正是內外交相養之道。

蘇季明問「喜怒哀樂未發前求中」。程子曰：「不可求，求即是思，思即已發，不可謂之中也。」又問：「呂學士言當求之於喜怒哀樂之前，何如？」曰：「不可。既有知覺，却是動也，怎生言靜？」後來羅豫章師龜山，李延平師豫章，皆以靜坐觀喜怒哀樂未發前氣象爲何如，而求所謂中者。想其「觀」字，亦如言聖人之能反觀，非費思求索之謂，必有默會自得處。孟子言「平旦」、「好惡」，雖是動，亦於本心未梏之際觀之。學者於此二者，交用其功，則天理常存，善端呈見，日用動靜蓋有渾合自得而不自知矣。

《易》无妄，心有天人兩端而已。天理渾然處，自有泛應端緒出來，無思無爲，所謂道心也。若感物而動，爲性之欲，既與物涉，便有計較安排，雖善惡不同，均爲人心也。道心動，皆天理真實，故爲无妄；人心

❶「心」，原作「生」，據賈本、莫本改。

稍涉計較安排，雖善亦妄矣。察則決之之方，敬則守之之法也。

程子謂：「艮其止，止其所也。人多不能止，各因其心之所重者，更互而出。」愚謂如人欲立功業，便有功業事出來；欲求名譽，便有名譽事出來。至於出處顯晦，皆然。心逐事，亂也。聖人不逐事，故出處久速，皆止其所矣，何動之有？

世俗上下相接之間，一套儀文，皆所謂非禮之禮矣。蓋其中無主，只管從時徇俗，又爲利害誘奪，不能自信，隨氣盈歉，遂以成習，所以中間尋不出真實辭讓禮來。

程子謂「人心不可二用，用於一事，則他事不能入者，事爲之主也」。若主於敬，又焉有紛擾之患乎？主一之謂敬，無適之謂一，且欲涵泳主一之義，不一則二三矣。至於「不敢欺」、「不敢慢」、「尚不愧于屋漏」，皆敬之事矣。

主一無適之謂敬，學者涵泳其義，泥爲專主，故好事者從而議之，若與六經所載敬義迥別。蓋道心本純一不雜，中無妄動，則不岐雜於二三，心要在腔子裏，畏懼收斂，則不放逐於物欲。❶故無妄動，斯一矣；有畏懼，斯不妄適矣。人所以易動而恒不得制其欲者，只緣無有畏心。能內尊天命之性而不敢放失，外懼物欲之患而先意防閑，則敬自從此起矣。敬則私欲退聽，而天理之心常存，是謂涵養。涵養之義，如程子所謂「菜子中許多生意，只須培壅澆灌，方才得成」。所以成之者，敬也。故「兢兢業業」、「小心翼翼」、「嚴恭寅畏」、「克自抑畏」、「瑟兮僴兮」，與「戒慎恐懼」同是一個

❶「放」，原作「孜」，據莫本改。

意。學者要以畏爲主。

畏字有分別，常人之畏只是畏事，便差千里。

孔子答子張問行，以「言忠信，行篤敬」，蓋忠敬本心上工夫，而欲於言行上求之，恐其僞爲於外，而不由夫心之實也。如告顔子「克己復禮爲仁」，而其目乃在於視聽言動。蓋心本無私，恐爲物欲牽引而蔽之也，故須以志克制。如戰而勝，人欲負而退聽，所以全夫中之理也，意亦略同。

忠信篤敬，則言行自出於本心。

學者知心上有公私，便知事上有義利。張南軒、許魯齋謂學莫先乎義利之辨，比之程、朱論學，已是第二件工夫。然於世態沈冥中，要識此，便能卓然有立。

朱子《答張南軒書》曰：「以天理觀之，動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見得一動一靜，互爲其根，敬義夾持，不容間斷，則雖下靜字，無非此物，至靜之中，蓋有動之端焉，是所以見天地之心者。先王以至日閉關，安靜以養乎此耳，固非遠事絶物，閉目兀坐，而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者益精明耳。伊川於已發之際觀之，正謂未發止有存養而已，發則有可觀也。」此語甚精確，而猶不安於靜觀未發之論，愚恐終不能遺於反觀也。

孟子謂氣動志，如蹶者趨者，蓋顛越急趨在氣，而欲速則亦由乎心。又如人鬬狠是氣，然忿懥則發於心。驅僕鬬狠，僕固爲氣，然其主翁爲心。若心操得其中，則氣自平；主得其理，則僕不亂。故曰志動氣者十九，言其時常多；氣動志者十一，言其少也。

心具性，先儒以爲郛郭，於人雖資環衛，而終爲二物。惟穀種之譬爲得之，蓋其渾一之妙，難以言語形容，只得如此名狀，欲人之易曉耳。夫水本淡，滴之五味而後和，然其相投之分不可離也。故孟子以爲良心，又曰良知、良能。正以其有性之德，渾合得在。

孔子以不爲《周南》、《召南》爲面墻，蓋不務本原尋路頭，而欲施之家國天下，自是通透推行不去。

或謂「知行只是一個工夫，不可分作兩段事」，與《易》「知至至之」，❶《大學》「知止而后有定」，孔子「知之不如好之」意相背。又曰「敬即無事時義，義即有事時敬，兩句合説一件」，與「敬以直内，義以方外」意相背。大抵聖賢説道理，有本原，有作用，理無二致，而用功則有先後，故其次序如此，如四時之不可易。若欲打滚一處，或倒做了工夫，恐於道難入也。

或謂「居敬即是窮理。就窮理專一處説，便謂之居敬；就居敬精密處説，便謂之窮理」。是以《中庸》「尊德性，道問學」頭緒混爲一處。又謂「戒懼慎獨，只是一個工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。省察是有事時存養，存養是無事時省察」。若意念未萌，善惡之幾未兆，原無照慮，❷須安静以存養之，何用省察？及其感而幾動，則宜省察以決之，何用存養？人心動静，隨處可以用工，若打混一處，尤難得力也。

世學或謂心中不須用一個敬字，且病宋儒程、朱「主敬」及「主一」之説。不知敬

❶「知至至之」，原作「知至之」，據賈本、莫本改。
❷「照慮」，賈本、莫本作「有知」。

非別物，只是尊德性，常以心爲天、爲君、爲嚴師，翼若有臨而不敢怠放。聖人純一無僞，有自然之敬，齋戒以神明其德，所謂「齊莊中正」是也。賢人嚴恭寅畏，有固守之力，操存涵養，不敢放置，所謂「整齊嚴肅」是也。其用功，則不妄動之謂誠，弗岐二之謂一，不偏倚之謂中，止紛擾之謂靜，無邪曲之謂直，中有主之謂實，去物欲之謂虛，其實一也。外則踐履，執事使民，常整思慮，斯須不忘正衣冠，尊瞻視，非禮不動是也。舍此則靈扃無主，人心客氣交病於內，耳目口鼻四肢，富貴利達諸欲攻奪於外，譬如所居，藩籬不固，中之所藏，寇竊得與我共之，我方在外奔走，救急不暇，雖有良知，亦將爲所昏塞而無所用其明矣。考《易》、《詩》、《書》所稱，曰「敬直」、曰「敬德」、曰「聖敬」、曰「敬止」、曰「毋不敬」、曰「修己以敬」，聖人以此洗心，其言若出一口，而謂盡非乎哉！

《商書·咸有一德》云：「德無常師，主善爲師。」舜「察邇言」，《詩》「詢芻蕘」，孔子「問禮」、「問官」是也。「善無常主，協于克一」，又曰「一哉王心」，舜之「執中」、「惟一」，孔子之「一貫」是也。尹、湯一德，其傳尚矣。程子以敬爲主一，蓋天理渾具於良心，不爲物欲之雜，可以統會萬殊，而貞天下之動以歸於一。而或謂主一之非，至謂一心在好貨好色上，亦可以爲主一，不知要誠意之功何用？夫乃未之思乎！

論學書❶

前日中和之論，執事不以爲然，蓋爲天

❶ 賈本、莫本題作「答人書」。

下學者習見已定，驟聞此，似爲異説，宜其惑也。然以大旨觀之，《中庸》爲率性修道而作，故上二篇云君子戒懼慎獨，此言中和，則固疑爲君子事矣。且以性情言之，則爲中和；以德行言之，則曰中庸，朱子已明註之。又註云：「此言性情之德。」德固行道而有得於心者也。孔門以德歸顔、閔，自餘諸子皆不與，況可泛及於庸衆人乎？此其可信者一也。又以下章觀之，則曰「君子中庸，小人反中庸」，又以道之不明不行爲賢知之過，愚不肖者之不及，則賢知固不能爲中庸事，而況爲愚不肖爲小人？則益難能矣。此其可信者二也。至答子路問强，曰「南方之强」，「北方之强」，皆有過不及之弊，而惟君子則和而不流，中立不倚，始可以言中庸。此其可信者三也。朱子述李延平言曰：「人固有無所喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可，言無主也。」又如「先言慎獨，然後及中和，此意亦嘗言之，但當時既不領略，後又不深思，遂成蹉過，孤負此翁耳」。此朱子未言之意，而愚之所信悟者也。蓋心統性情，必有主而後可以存性以立其中，如孟子言「必有事焉心勿忘」是也。程子亦言「有主則虚」，正與此意互相發耳。後言致中和處，亦是前篇「君子已存此中，發此和，到一理渾然，泛應曲當處」，神兩化，故位天地，育萬物，自然此理，聖人之能事，中庸之極功也」。如此恐不爲鑿説，惟再體味之。《答高太和論中和》。

執事謂喜怒哀樂，自然之中，人人所同，是説天命之性，孟子所謂性善者也。至謂小人愚不肖，類多氣染習污而失之，是中之體已不能存，而發亦不能和矣。亦兼孔子所謂氣質與習而言之，與區區論議亦合，

但不須說君子小人同此中，與反中庸不類。蓋中和二字，是子思抽出性情中純粹無雜之義，率性君子入道存養之始功，而又列於戒懼慎獨一條之後，其意可見，恐不可與愚不肖小人並許之也。大率用此議論，亦似無方，特恐說到總與大處，於吾人用功處無味，而所謂喫緊精實，稍可致力，便當以是求之耳。又近世爲學習見，多立高論，務以勝人，而卒無其實。而執事虛謙真直，有過人者，但於性情中和二字，正吾人今日要義，一見稍異，即成乖違。而忽忽中年，老景催迫，某常以是懼，幸知己與共勉焉。《又答太和》。

所論靜專靜翕之功，真畜德養身之切務，即老子所謂專氣致柔，道流之所謂修養，吾儒之所謂靜存，同旨異趨者也。蓋吉凶悔吝生乎動，而氣勝亦能動志，志動氣交，始有不得其理者。故志定而氣順，心一而神安，樞紐開闔，以役百體，制群動，《易》所謂「其靜也專，其動也直，天下之動，貞夫一者也」。一者不二不雜，敬之本也。中年以來，平居及多病中，時亦見得此氣象，但或爲事勝不能守，守而不能常耳。執事親得其味，復以見諭，敢不祇領以無忘規切乎！《答黃才伯》。

書來，承示敬義，引據發揮，益加詳密。知公晚年得力之地，實在於此，敬服！敬服！但《易》之敬義，本是一理，即猶有可講者，恐爲近學以《易傳》言敬義，學者分說支離，爲此言耳。義爲四德之一，而所以裁制在心，敬則提醒斂肅，操而不放之意，乃靜時存養之功，恐不可謂之理也。在理則仁義禮智皆誠而已，不可謂之敬也。人心易動，出入無時，其動以天者，《易》爲无妄，

故一，以人者爲妄，故二。《書》曰：「德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。」程子曰：「動容貌，整思慮，則自然生敬。」夫整思慮，正思慎其妄動，齊其不齊，合二三之德以貞於一者也。又曰：「主一之謂敬，無適之謂一。」又曰：「敬只是持己之道，義便知有是非，順理而行，是爲義也。」故敬所以樞紐於動靜之間，爲提醒操存要訣，固不可使此心逐物放失爲邪曲，而後收斂則外之，所失多矣。執事所謂「嚴肅收斂此心，而復其本然者」，甚是。本然者，一也，一則私意無所投其隙而爲妄動，爲二三，則本心所具之性自渾然在中，無少偏陂，而內自直矣。以此制事，則如規矩權衡，稱量事物皆中其長短方圓之則，而外自方矣。朱子謂「如兩脚立定是敬，行是義」，蓋己立定，於當行處便行，甚明白。惟決定是、決定不是語，猶若持以剛果決驟之體，而少從容和順之用，其於《中庸》所謂「發而中節之和」，《易》謂「利者，義之和處」，似少渾融。然學者能如此，亦可自立矣。愚嘗與諸生論「敬以直內，義以方外」，《易》以發明坤道，大段是聖賢見成工夫。❶至於學者用功入道，則當如《大學》次第規模，所謂先正其心，存養主敬之事也；先誠其意，省察克治之事也；先致其知，致知格物，盡心窮理之事也。若徒知有敬，而不先之窮理，則於天下萬事萬物不能灼知其所以然，心之知識，容有未盡，而孔子所謂罔殆之敝，必將扞格於其間。心之所發爲公私邪正，恐不能自別其誠與否，而決機於所舍之際，又安知義之所在，而使泛應各得其宜哉？若使初無定見，事至方

❶「段」，原作「數」，據賈本、莫本改。

纔求義於轇轇擾擾之中，參以得失利害之較，未必無鹵莽將就，而有義非其義者矣。故主敬窮理不可偏廢，二者交致其力，則內本可立，外境昭融，加以省察克治，使人欲幾微無所容其隙。所謂方外之義，不須隨處體驗，而天理亦無不合。所謂反躬踐實工夫，亦不外乎此矣。又嘗答學者曰：「先儒曰靜，言其時也，直言其體數也。中言其所存主處也，正言其用功也。敬則操存之樞紐，而止之事也。義以方外，如《大學》絜矩，而絜處稍用力，若恕之事，所謂『己所不欲，勿施於人』者是也。孔子告仲弓，不言窮理，蓋專以求仁而言。孔門弟子，身通六藝博文之訓，平日用功，窮之熟矣。」又嘗語學者以存心之要，只用《太甲》「顧諟天之明命」一句，甚的確。蓋心具五常，以繫五倫，畀於人以爲性，明明交付如命令然，「常目在之」，非是比喻，真欲使日常視其心，而不敢忘此命令也。古人視，每上於面，下於帶。視於面則傲，視於帶則憂。若視不離乎袷帶之間，則此心之方寸是也。常視此者，敬畏常存，此心無少間斷。《中庸》之「尊德性」，顏子之「服膺」，孟子之「心勿忘」，皆是此意，均爲主敬工夫。人能執此一句，儘有把捉，而又於道問學交致其力，則道理自當浹洽滋潤，而有居安資深，左右逢原之妙，可不必求諸紛紛之説矣。因并候參校，以爲何如？《答毛式之論敬義》。

前日偶論及文王「不識不知」，與《易》「何思何慮」義同。兄尚有疑意，且謂無意必固我，若可以勉歸而繹諸一義，雖旨趣各別，而實則相同。蓋以天地間事物皆有定理，一毫思慮著不得，故引日月寒暑、往來屈伸以見其自然。人受賦於天，具於心，一

樣自然實理，停停當當。稍著思慮，便出安排，翻覆橫生，態度雜出，如梗楠大木，加以匠人雕琢繪畫之巧，非吾性本智之罪也，用私智之過也。聖人渾成德性，靜與天合，動與天行，何知識之有？非惟不暇知，❶亦無所用其知矣。《易》思慮即是知識字，皆出人心，而非動以天者也。若夫意必固我，門人見得聖人無此四字，不知聖人無意，則必固我三者，自然不萌；若常人有意，則三者自然不斷。愚謂「無意」二字，足以盡之，即文王之「不識不知」，《易》之「何思何慮」，亦豈易能乎哉？先儒謂「無口過易，無身過難；無身過易，無心過難」。過即有意之私，其害不小。人心萌動，客感物欲便來乘之，沈冥固蔽，些子虛明透露不出。吾人苟知性分爲吾物，百年易過，天理當還，如老將麾兵，三軍克敵，力求蕩掃盡，去或未盡，而後來者逐漸去之，去盡爲大賢，去半盡爲君子，全不去則爲小人。可不懼哉！《與吳亞夫》。❷

王氏之學，本諸象山緒餘，至今眩惑人聽，雖有高才，亦溺於此。借如所稱「致良知」一句，亦只是《大學》「致知」二字，又上遺了格物工夫，則所致者或流於老、佛之空寂，而於事物全不相干。故其師友相承，率多夸大浮漫，而闊略於躬行之實力。且號於人曰：「是能百世以俟聖人而不惑。」嗚呼！其可以欺天下後世哉？此意甚不難知，尚有聰明堅持而不解者，抑亦道心不明，仁義否塞，而世道汚降之幾也。生竊憂之，而《讀書劄記》第一册前，❸實闢其說，蓋

❶「暇」，賈本作「假」。
❷「夫」，賈本、莫本作「父」，下有「論學」二字。
❸「册」，原作「策」，據賈本、莫本改。

以廣中侍讀黃才伯促而成之。其人持守端愨，蓋士林不易得者也。《答羅整菴先生》。

大抵吾人所以少能自立者，患在中養不定，而處世實難。中定則無難處矣。故敬以直內，則便義以方外，內外照應，如影隨形，非有異也。若根基不固，則世間萬事，一切利害，皆能震撼搖奪其中，顧吾無以處之，如蘇氏所謂隙中之觀鬬者也。《答熊南沙別駕》。

程、朱論議，本諸六經、四書緒餘，未敢謂其盡得先聖賢心術精微，如出一口，而路徑步驟亦自不差。學者能會通於博約之中，循途以進，終無所失。新學謂其凡近，未足以動人也，立爲高闊汗漫之談，以震眩人耳目。天下聰明之士，靡然聽之，師友相承，自謂前無古人矣，不知內少忠信之基，中虧踐履之實，則所謂下梢頭無著落者也。向與黃司成泰泉，近得羅整菴先生書，每念及此。而執事又秉衡軸，當世道學術之機轉運於上，若於此而明示之以好惡，天下士習，有不翕然丕變者乎？《答熊太宰北原公》。

諸生李大經先生經綸

李經綸，字大經，建昌南豐人。生而有文在手，墳起如方印。讀書好深湛之思，以理學自負。爲諸生，值鄉舉，上書當道，言當待士以禮，無制士以苛法，藉令峻制苛法，盡革懷挾之弊，而使忠行之士，如吳康齋、陳布衣者，睥睨其間，避匿而不肯出，無寧疏於防檢，使忠行士或由以進也。當道得其言而韙之。久之，棄舉子業，精心著述，以《詩》三百篇非夫子之舊，漢儒雜取逸詩以足其數，故無益於天德王治之粹者，削

之，作《詩教考》。以《禮》有三：曰《儀》，曰《曲》，曰《官》。見諸動止食息日用倫常者，謂之《曲》；行之吉凶軍賓嘉者，謂之《儀》；朝廷之制度，謂之《官》。《三禮考註》昧於經曲制度之節，混三爲一，今爲之分別，作《禮經類編》。王、湛二家之學盛行，先生弗以爲是，作《衛道録》，作《大學稽中傳》。念時無知者，聞羅整菴著《困知記》，辨心性之異，以闢王、湛，大喜，上書以質所學。整菴方自貴重，懲兩家之聚生徒，各立門户，故少所容接，而先生之辭又過侈，遂沮抑之。先生乃大失望，走南都，謁祭酒黄泰泉。泰泉深契之，而與之講樂律，然亦未遑張其學術也。其後東南中倭，天下頗洶洶，先生以爲是司兵者不知兵也，條事務七事，詣撫按藩臬獻之，竟不遇。中暍，卒於越道。

先生與王、湛異者，大旨只在「窮理」二字。然先生之所謂理者，制度文爲，禮樂刑政，皆是枝葉邊事。而王、湛之所謂禮，則是根本。根本不出一心，由一心以措天地萬物，則無所不貫；由天地萬物以補湊此心，乃是眼中之金屑也。先生之誠意，原以意非心之發也，是主宰乎知覺之中者也，頗與子劉子之言意相合。第子劉子之所謂主宰者，知覺中自有主宰；先生謂主宰乎知覺之中者，則又立意以爲之，仍是《困知》之餘論也。

大學稽中傳❶

聖賢之學，其主曰思誠，其志可立也，其道不可强也。命齊而氣五，性齊而質五。

❶「大學稽中傳」，賈本、莫本題作「辯學」。

盈虧相形，而質之強弱生焉；虛實相乘，而氣之昏明異焉。故學先之於窮理，而後性可得而盡也。然必充萬物之說，則古今書傳累千萬卷，海水形色累千萬種，胡可悉辨？通神明之德，類萬物之情，即上智且難之，以此爲教，是天下之絕學。謂心之靜定虛靈即道，謂身造物理爲格物，謂致吾良知、正天下之事物爲格物，無庸積漸，徑迪光弘，乃至人人自聖，信心任情。陰宗禪說，以陷溺高明；援儒入墨，以蔑棄經典，是天下之罪學。❶不知先王之教，盡人道而已矣。意心身家國天下者，物之名；其誠正修齊治平者，物之理。物有本末者，是物也；窮理者，窮是物之理也。行主知資者，學之本；知漸行漸者，學之法；行熟知精，知明行至者，學之效。是故意物也，窮乎其所以誠之者，而意之物格矣；心物也，窮乎其所以正之者，而心之物格矣；身物也，窮乎其所以修之者，而身之物格矣；家國天下物也，窮乎所以齊治平者，而家國天下之物格矣，物格而知至矣。故聖人之立教也，誠正修齊治平之外無餘學；君子之致知也，誠正修齊治平之外無餘格。其理盡於《禮》、《樂》、《詩》、《書》，其用通於中才上下。蓋上之而幽明、今古、靈蠢、動植之神窮，則上智之能，而先王之所不貴；下之而誠正修齊治平之事缺，則下愚之陋，而先王之所不齒。逃焉去之，爲左道怪行，以譸張民聽，則先王之所必誅者也，是天下之中學也。今晦菴之論格物也，大而寡要，是見條目知行之分，而不見綱領知行之合也。經文不言敬，而敬之理備焉。主一無適之謂

❶「學」，賈本、莫本作「人」。

敬，其好惡之誠一者乎？常惺惺法之謂敬，其心之靜正者乎？整齊嚴肅之敬，其修身之始事乎？以斂天人，以攝動靜，以篤倫理，其修身之終事乎？合之以敬，是徒知主敬之先於致知，而不知誠正修之即敬也。然其主之以敬也，立本者也；其言窮理者，致精者也，謂非孔、孟中學之正傳不可也。乃若象山之學則不然，謂求放心，即可以擴充知識，則信己不求中庸之病根也，猶未以明善爲非也。再傳而爲白沙，則知一已矣，守一已矣，聖人之教，事物之理，不明言矣。三傳而爲陽明子、甘泉子也，則趨中而未盡者也。陽明子曰：「知行合一者也，推吾心之良知以正事物，良知即明德，正物即親民也。」是知致力於實用矣，然信心而不求中。甘泉子曰：「格物者，至其理也，知行並進，隨處體認天理，至之而已矣。」是知言明善矣，知求中而不信心矣。然不以至善爲事理之極，而謂爲吾心中正之體，人心未必皆中正也，亦歸於信心而已矣。蓋昔者聖人既竭目力焉，制宮室以奠民居，制冠裳以文人體，制稼穡以養人腹，制舟車以利人行，制干支曆法以經天，導川畫野以緯地，範金合土斷木以利器，嘗草木金石之劑以制醫，而天下之民用備矣，是聖人之能事也。傳是以教人者謂之師，效是以覺其事謂之學。夫其能傳能學也，固人之良知也。謂天下之人率其良知而可以自能其事，則天下之妄言也。聖人既竭耳力焉，審清濁以辨五聲，定高下以制十二律，備八音以極旋宮之變，而天下之和氣宣矣，是聖人之能事也。傳是以教人者謂之師，效人以覺其事謂之學。夫其能傳能學也，又人之良知也。謂天下之人率其良知而可

以自能其事，又天下之妄言也。聖人既竭心思焉，通乎天人之故而知，曰命曰性，至精而不可遁也；曰道曰德，至純而不可瑕也。其設中於心也，則定靜虛明以立性之體；其執中於事也，則盡己盡人盡物以達情之用。是故通神明之德，類萬物之情，於是乎造爲典謨，爲訓誥，爲禮樂文章，以化成天下，使天下後世之修身齊家治國平天下者，皆由是取法焉。若是者，尤聖人之能事也。傳是以教人者謂之師，效是以覺其道謂之學。夫其能傳能學也，亦人之良知也。謂天下之人率其良知，不窮理而可以自能，尤天下之妄言也。夫人心之良，孰不有知？但所謂良知者，不中而不全耳。夷、惠雖聖，君子不由；楊、墨雖賢，君子所惡，謂其不中也。仲子知廉而不知孝，王祥知孝而不知忠，謂其不全也。今曰良知即聖也，吾心之中正即天理也。徒使人猖狂妄誕，亂德迷心而已耳。且夫六經之言學，自《說命》始，而言知行者，亦自《說命》始。傳說曰：「人求多聞，時惟建事，學於古訓乃有獲。」夫求多聞者，於古訓而學之也；以建事而有獲者，得至善之理也，則多聞在建事之先矣。又曰：「知之非艱，行之爲艱。」言君子行之爲貴，而徒知不足以爲行也。知行雖有輕重，而先後之分又明矣。故大舜之言曰：「稽于衆，舍己從人，惟帝時克。」其戒禹曰：「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。」夫堯、舜、禹，天下之大聖也，而必察衆，必舍己，必不可以弗稽弗詢者，誠不敢信一己之聰明而壞天下之中正也。夫然後道備全美，允執厥中，而可以爲天下後世法。今之言曰：「人心自有良知也，聞見知之次也。求理於萬物是義外也，是蹈襲

也。」則堯、舜之稽詢，傅説之多聞學古，非歟？

三　原

意非心之發也，心之發則情也。意從立從曰從心，❶心立欲爲之意，而非爲之意，而必爲之主宰乎知覺之中也。寂者心之體，而主忠以爲之根。知天之德，即我之德，而意專主乎天德，立心以的之，閑邪以存之，是寧靜之中而精神之有所注者也。感者，心之用，則主信以爲之幹。知人之道，即我之道，而意專主乎人道，定其向，決其趨，蓋攻取之中，而精神之有所守者也。無事而靈根植焉，書「無二」，而好色惡臭之幾明；有事而美幹達焉，致命遂志，而好色惡臭之幾決。故不知意爲身心之幹，則視之也輕；不知幾爲萬事之本，則其功也略。我圖聖功，莫先誠意，作《誠意原》。

心也者，神明之舍，心不可以專神，而神則寓宅於心者也。神貴靜，靜則性全，而仁義之體立；神貴明，明則思睿，而仁義之用行。曰寂曰明，而心之本體正矣。欲多則蕩，動極則昏。事物無形，虛靜以養中可也，而常情有無故之感；事爲之著，安而和行可也，而常情有物勝之動。於是乎昏蕩生而寂明者失矣。此固無主之心，而心失其正者也。若夫意存於天理，而私妄難以絶其根；意存乎王道，❷而利害得以衡其志，其爲昏蕩一也。邪妄絶矣，而可爲之事，不免生心以繫事；利害忘矣，而欲爲之

❶「立」，原作「心」，據賈本、莫本改。
❷「王」，賈本、莫本作「天」。

事，不免持心以必爲。非邪妄利害之私，而終留喜怒之形聲，亦不可得而寂明也。然則寂明無累者，其惟聖人之心正乎？方其靜也，物之未感，我之無情，至虛獨覺，而影響俱無也；及其動也，妍媸在物，精凝在我，至靈常止，而好惡不作也。其復而之靜也，與化俱往，賓去主存，而又影響之俱無也，是正心之義也。或曰：「何思何慮？聖人無故而不感，忘食以思，豈有故之感乎？寂然不動，聖人有心而無爲，不思則罔，豈無爲之心乎？」聖人之心，所不累者，身之情；所欲察者，天之理。無思無爲者，洗心以神德；思睿作聖者，精義以窮神。累情之心爲意必，意必則私，私則動；精義之心爲性命，性命則公，公則平，何動之有哉？朱子曰：「靜而常覺，動而常止，此人心之妙。」明道曰：「所謂定者，靜亦定，❶動亦定，無將迎，無内外，正心之謂也。」心與意，誠與正，相似而難辨也，作《正心原》。

君子之動也，通萬物於一身，則理一而仁存；散一理於萬物，則分殊而義盡。是故恩者當親，而美者可愛也；下者當賤，而惡者可惡也；貴者當畏，而尊者當敬也；死者可哀，而窮者可矜也；橫者當敖，而卑者可惰也。以忿懥恐懼好樂憂患之情，而行乎五事之中，修其辭，則有温有厲，有緩有速，有語有默，有予有奪，而謂之仁義之聲。動其儀，則有嚴有泰，有張有弛，有止有作，有操有縱，而謂之仁義之形。八聲八形之用，行乎五事之中，有輕重長短，兼施並用之妙，不是之察，有任情任氣而失之者矣。故度乎輕重長短之則，有本然之權度焉。

❶「靜亦定」，原無，據賈本、莫本補。

恩以爲主者，必義以裁之而後止；義以爲主者，必仁以和之而後行，是修身之義也。《易》曰：「立人之道，曰仁與義。」孟子曰：「充無欲害人之心，而仁義不可勝用。」此之謂也。故致知誠意正心特傳者，見工夫之並用；修身齊家治國繫傳者，見功用之相因。修身以上，聖人之學，猶可傳也；齊家以下，聖人之道，不可行也。學可傳，故道明可冀；道不行，故善治無由。舉而措之，存乎人耳。是故興孝興弟之心，今之民猶古之民也。絜矩公平之道，古之法獨非今之法乎？禮樂教化，治之具也；賢才，治之幹也；生養，治之基也。有凍餒之民，治具無所措，何以爲基？有憸壬之士，治具不可張，何以爲幹？皋陶曰：「在知人，在安民。」嗚呼！知人則哲，而九德之旁求，務莫先焉者也；安民則惠，而府事之修和，用莫急焉者也。傳《大學》者，先之以仁讓孝敬，以終之用人理財，其旨深乎！《修身原》。

明儒學案卷五十二終

明儒學案卷五十三目

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

諸儒學案下

明儒學案卷五十三　諸儒下一

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

中丞李谷平先生中

李中，字子庸，吉水人。谷平，其所居里名也。正德甲戌進士，授刑部主事。上疏諫武宗西僧出入禁內，宦官用事，謫通衢驛丞。文成起兵誅濠，使參軍事，擢廣東僉事，轉廣西左參議，尋以副使提督其省學校。丁內艱。再任，陞浙江右參政，廣東按察使。外艱。起復，轉右布政使。不肯逢迎撫按，降四川右參政，移浙江按察使。以右僉都御史巡撫山東，先謁闕里。曲阜三氏學生舊無廩，至先生始給之，曰：「使東土人知天子敬學，庶其興乎？」晉右副都御史，總督南京糧儲。嘉靖壬寅十一月卒官，年六十五。

先生受學於楊玉齋之門，玉齋名珠，其學自傳註以遡濂、洛，能躬理道，不苟榮勢，貧老而無子，橫經授徒，未嘗見戚容。弟子出其門者，以解釋考據爲名家，然自謂所學不在是也。晚得先生與語，喜曰：「吾學其有傳人乎？吾本之明道，明道其醇者也，而吾未嘗輕語人，驗其資，皆不足多也。聖人與人何異？亦爲之而已矣。子勉之。」先生資質清苦，入仕十餘年，俸入不足以供朝夕。嘗留門人飯，貸米乏薪，至爨家具，日暮矣，竟不及飯而別。故其所言，皆是得力處。以爲「學只有存養，省察是存養內一件。儒者之學，理一而分殊，分不患其不

殊，所難者理一耳」。若非工夫親切，不敢如此道也。夫「理不患其不一，所難者分殊耳」，此李延平之言也。蓋延平以救儱侗之失，而先生反之者，欲其事事從源頭而出，以救零星裝合之非。兩家各有攸當，非與先儒爲翻案耳。

谷平日録

古之學者，只是誠實；今之學者，只是遷就。

存天理，只爲始學者論。語其極，則心即理，理即心，何以言存天理哉？凡言存天理，心尚與理爲二。

復其見天地之心乎？人得是心以爲心，人之心，天地之心也。但私則與天地不相似，一去其私，則我之心即天地之心。聖人之爲聖人，全此心而已。

識得此心，則真是天下之廣居，非形容之言。

薛文清公言：「人與天地本無二理，惟無私貫之。」此真見得。又曰：「孟子曰『夫仁亦在乎熟之而已。』蓋凡爲善爲學，皆貴乎熟，不獨仁也。」此語又差却。聖人之學，爲仁而已，爲仁之外，又何爲學爲善乎？

學必見得到一處，方是真見。

下學而上達，蓋下學者事，上達者理，理外無事，事外無理。學者要思而得之。

人須是有遯世無悶、不見是而無悶底心，到此地位，道在我矣。學者須自考，若有些子悶底意思在，即是有我，便與天地不相似。

人之目視耳聽，手持足行，氣自如此。吾人之學，只是約之於中正，不大段費力，

到視明聽聰，手恭足重，即仁也。

先儒曰：「中人以下，乃以命處義。賢者求之有道，得之有義，不必言命。」是固然矣，然命字亦不可輕看。孔子曰：「道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也。」彌子曰：「孔子主我，衛卿可得。」孔子亦曰：「有命。」孟子因臧倉之阻，曰：「吾之不遇魯侯，天也。」推而言之，堯、舜之禪，湯、武之征伐，皆命也。但不肆縱欲之心，只是處貧賤安於貧賤，處富貴安於富貴，當生則生，當死則死，到安命處，便是道義，非有二也。君子思不出其位，安命也。若待不得已然後言命，非安命也。

或問：「復其見天地之心，在人心如何看？」曰：「孟子所謂『人皆有不忍人之心，今人乍見孺子將入於井，❶皆有怵惕惻隱之心』，❷便是復其見天地之心。齊宣王謂『吾甚慚於孟子』，便是復其見天地之心。盜牛恐王彥方知，便是復其見天地之心。」

或問：「程子謂『道無精粗，言無高下』，是否？」曰：「然。」曰：「夫子謂『中人以上可以語上，中人以下不可以語上』，如何？」曰：「理外無事，事外無理。就如教此皂隸，不可嚇人取錢，不可過重打人，此便是仁恕之理。若教知學之人，便只論仁恕之理。語上語下，要之無二理。」

思慮紛擾，是何勞擾？必除去之，才知天理真樂。世人役役於富貴聲色之間，怪他不得，舍此無可樂。果能閑邪，則天理之樂在我，其妙有難以語人。孔子曰：「好仁者，無以尚之。」近略見得。

❶「入」，原作「久」，據賈本、莫本改。
❷「惻隱」，原作「憬隱」，據賈本、莫本改。

伊川先生曰：「《易》之艮，言止之義，曰『艮其止，止其所也』，人多不能止。蓋人萬物皆備，遇事時各因其心之所重者，更互而出，纔見得這事重，便有這事出。若物各付物，便自不出來。」此亦可見理一分殊，莫非自然也。

知覺之外無心，焉有死灰槁木之理？只是知覺常存乎正，即是敬以直內工夫。

寂然不動，只是渾然天理，無纖毫私欲，非謂無知覺也。若無知覺，如何曉得是天理，無人欲？

不知心之貴者，未必不樂於涉躐汗漫，博學者，亦是多欲。天下之道，公而已矣。《易》曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」「不獲其身」，無我也；「不見其人」，無人也。如是，則全體是道，無他，公而已。若有一毫有我有人之意在，即是私己，便與道不相似。

聖學之功，只是一個存養爲本，省察是存養內一件。常時存此本心不失，便是存養。或有一念之動，少有非僻，省察之，即與克去，此本心依舊存而不失。聖學之功，存養爲本；思無邪者，存養之全功也。

往歲去何處，起身時，便有速到之心。近時此念絶無。

作善獲福，作惡獲禍，此理自然如此，要人自理會。人之由大路泰然行將去，何利如之？若由曲徑，穿林莽，未有無所損傷，此自可見。若求之報應之説，惑之甚矣，其亦怠於善也夫？其亦流於惡也夫？

天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，此仁也。

聽言可以觀人。小人當未遇之時，見君子所爲，亦有尊重興起之意，是尚無利禄

之深迷，而本心之明有不可揜者。及稍得利祿之謀，便志得意滿，雖明知君子所爲之是，恐其不便於己，必作爲一種說話，以寓沮抑之意，寧欺己欺人不顧，此之謂失其本心。

後世論學論人物者，多無實見；或有依阿說者，只是憑藉古人先儒力爭。頓悟之說，以吾夫子「我欲仁，斯仁至」之說證之，恐亦是如此。人得天地之心以爲心，此本心也。放而不求，則若失之；一操之，便存而不失。要之不從外得，此分明是頓悟，但是無間斷爲難。所以君子之學，自强不息，聖人之學，純亦不已。

薛文清謂：「孟子之後學不傳，只是性不明。」此亦是想像之言。周子曰：「動而正曰道。」其語道也明矣。中亦曰：「動而正曰仁。」

人處於天地之間，其所行處皆權也。小人流於遷就，而權之用失；君子未免偏執，而權之用滯。惟學聖人周旋中禮，泛應曲當，而權之用始盡。

晦翁謂：「象山常說宇宙，但他說便只是這個，又不用裏面許多節拍，却只守得個空蕩蕩底中，以爲道體本是空蕩蕩底。」

某曰：儒者之學，理一而分殊。分不患其不殊，所難者理一耳。各親其親，各子其子，常人皆可能也。視天下爲一家，中國爲一人，非聖人不能也。儒者之學，所以明理一以希聖也，故曰「一日克己復禮，天下歸仁焉」。

孔子謂「《易》有聖人之道四焉」，則《易》不可專指卜筮言明矣。坤卦主利，必以伊川「利萬物則主於坤」之說爲千古不易之定論，若曰「陽主義，陰主利」，是導人於

利矣。爲人臣者懷利以事其君，爲人子者懷利以事其父，爲人弟者懷利以事其兄，是何等時耶？豈聖人開物成務之意耶？當以道觀《易》可也。

聖人之道，理一而分殊。分不患其不殊，所難者理一耳。孔子曰：「吾道一以貫之。」此明夫理一也。子貢問：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」此教子貢推行乎理一也。曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」此明乎理一也。《大學》曰：「是以君子有絜矩之道也。」此教平天下，推行乎理一也。宇宙只一理，本公也。人之有身，則有自私之蔽。聖人之教，所以去天下後世自私之蔽也。自私之蔽一去，則廓然大公，公則理一無間矣。是故君子「親親而仁民，仁民而愛物」。

陳北溪曰：「夫子之道，其精微在《易》，而所以語門人者，皆日用常道，未嘗及《易》也。」此語未有見於道。日用常道之外，又豈別有所謂《易》哉！

文公云：「尹彥明見伊川後，半年間，方得《大學》、《西銘》看。此意也好，也有病。蓋天下有許多書，若半年間都不教他看一字，幾時讀得天下許多書？」某以爲，天之生人，人之有生，只是一個明德而已，明德即仁也。聖人之學，只是明此理以全之而已。學者苟於《大學》、《西銘》之旨而有得焉，則六經可不治而明矣。文公之言，或早年未定之見。

人胸中除去一切閑思量，則天理自在，多少快活。

自「安命」上，便可到「天下何思何慮」。學之得與不得，亦易見。此心灑然，而

勢利出脱，了無所係，此實得也。雖曰講學，而勢利纏繞，瞻前顧後，此無所得，只是説話。

孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」會得此意，則必終日乾乾，學惟爲己而已，何處著得絲髮爲人之意哉？

袁燮曰：「人心與天地一本，精思以得之，兢業以守之，則與天地相似。」可謂得象山之意矣。

此心平平時，可以默觀道理。

或曰：「理統於一心，散於萬事。」此非真見，論其極，只是理無外，爲學要以心爲本。「涵養須用敬」，所以養此心也；「進學在致知」，所以明此心也。

凡看經傳，皆以明此心爲務。觀一物，處一事，皆有以驗此心之所形，則無往而非養心之學矣。心外無物，物外無心，心無內外也，要人自理會。

范氏謂「守約則足以盡博」，此語亦獨見也。

廣大寬平，胸中常覺有此氣象，是甚麽快活！

尋常間，只從容自在，便是坦蕩蕩氣象。

「學而不思則罔，思而不學則殆」，於此可見理外無事，事外無理。萬古聖人之正學，昭灼平實，無有餘説。

惡念易去，妄念難去，人心無一念之妄，純乎道矣。

歷觀往古來今，天下有一定之命，只是人自勞擾。

學者至約工夫，只是常常提醒此心。

學者遇事，一以天理處之，不可少有顧忌而存恐懼之心。一有恐懼之心，非知

命也。

吕東萊曰：「義理無窮，才智有限，非全放下，終難湊泊。」放下政非易事也。

生生之謂仁，存存之謂學。

本心却是天下之大本，動皆從心中流出，即爲達道。一不從本心所發，便是私意，非道也。

不見不聞，只是虛。虛者，心之本；實者，心之質，可見者也。心也者，虛而實，君子之道費而隱。

四端在人，本無增添，孟子所謂擴充者，只是無間斷耳。

聖人用功，與學者一般，但有生熟之異，謂聖人不用功者，非也。蓋人之心，猶舟之有柁。心一不存，則惡生；柁一不持，則舟覆。聖人即老於行船者，進退推移自然，而柁亦未嘗離也。學者即學行船者，未免有把持著力之功，非自然而然也。一生熟之異，即盡聖人、學者用功之説。

今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，此便是善端發見處，人人皆有。但有間斷，則若存若亡，不爲己有。學者有此心，須充之到淵深塞實，方是有諸己。譬如栽一小樹，恐牛羊牧之，大風摇之，須從四圍作墻垣以防牛羊，又時培土灌水以備風日，則此樹漸大，根漸深且實，雖無垣墻，牛羊風日且如之何？如人善端發見，欲使之常存，必要去閑邪，邪閑，則天理自存。存之之久，便到淵深塞實處。到此地位，則本體已復，實有諸己。彼富貴、貧賤、生死、禍福、得喪、夷狄、患難，若無與於己，豈能有以介吾意乎？學者須如此用力，方可閑邪，非如何去閑，只是心正則邪自閑了，邪閑則誠存矣。閑邪存誠，是一件，非有二

也。右門人王龜年記。

《大學》格物致知誠意正心修身，只說「明明德」的「明」字。《中庸》明善誠身、擇善固執，只說得「誠之者」的「誠」字。元來誠則明，明則誠，非有二也。故論學拘泥字不得，會得時，橫來豎說，只是此理。

人得天地之心爲心，仁也，其用則義也。孔子於《易》曰：「立人之道曰仁與義。」孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。」❶終之以「學問之道無他，求其放心而已」。此求仁之說也。「體用一原，顯微無間」，立其體則寂然不動，渾然天理；及其感而遂通天下之故，則致用各異，所謂義也。聖賢之正脈，其在是乎？

「從心所欲不踰矩」，矩者，方也。《大學》「絜矩」亦是此義。若此義便圓神，只從此心所欲行出事去，自是方了。蓋此心固無方無體，到外方有體。右門人羅洪先記。

嘉靖甲午夏五月，予卧病隨州報恩寺。一日，學子請問曰：「朱子之學，何學也？」予曰：「聖人之學也。」曰：「何如？」「朱子詩云：『玄天幽且默，仲尼欲無言。動植各生遂，德容自清溫。彼哉夸毗子，呫囁徒啾喧。但騁言辭好，豈知神鑒昏。曰予昧前訓，坐此枝葉繁。發憤永刊落，奇功收一原。』曰『神鑒』，曰『一原』，朱子之學旨可知矣。」曰：「或疑其釋《大學》，何如？」曰：「此學必論大頭腦處，如明德，此《大學》大頭腦也。朱子以虛靈釋明德，不可易也。明之功則曰『因其所發而遂明之，以復其初』，此工夫至簡易也，何疑之有？」曰：「或疑其格致求於外也，何如？」曰：「此不

❶「人路」，原作「仁路」，據莫本改。

得朱子之精也。朱子曰：『本明之體，得之於天。終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃，一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。』當時有問：『介然之頃，一有覺焉，則其本體已洞然矣。須是就這些覺處，便致知充廣將去？』朱子曰：『然。如擊石之火，只是些子，纔引著，便可以燎原。蓋介然之覺，一日之間，其發也無時無數，只要人識認得，操持充養將去。』此朱子之精，孔門求仁之學也。學者當默而識之。」學子曰：「然。」遂記之。《朱學問答》。

嘉靖甲午秋七月，予遊大洪山，張子叔平從焉。一日，張子問學，予曰：「求仁。」問仁，曰：「主一。」曰：「孔子之學，惟以仁爲訓，何也？」曰：「天地之一動一靜，人心之一動一靜，一本也，仁也。求仁之學，萬古聖賢之正脈也。」曰：「仁之體何如？」曰：「仁道至大，不可求之言語，不可求之訓詁。吾夫子在川上曰『逝者如斯夫，不舍晝夜』，此仁之體也。蓋一動一靜，天命之流行也，惟其動靜，此所以不窮。顏子之見卓爾，孟子之謂『必有事焉而勿正』，是皆有見於一動一靜之妙也。非知道者，孰能識之？孟氏之後，千有餘歲，惟伊、洛得聞之，此道明之會也。明道先生曰：『天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事？』又曰：『天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之。』此是『天理二字自家體貼出來』者也。伊川先生曰：『有感必有應，凡有動皆爲感，感則必有應，所應復爲感，所感復有應，所以不已也。』程夫子兄弟所謂感應，亦有見於一動一靜之妙也。一動

一靜，生生不已，仁之體在我矣。」張子曰：「唯。」乃書以授之。《求仁問答》。

間嘗讀《明道行狀》，曰：「聞汝南周茂叔論道，慨然有求道之志，未知其要。汎濫於諸家，出入於老、佛者幾十年，反求諸六經而後得之。」晦翁解《太極》，謂「周子手是《圖》以授之，此可謂要矣」。不知其所謂「未知要」者何事？而又汎濫諸家，出入老、佛，直待反求六經而後得之。以爲伊川尊明道之言乎？伊川恐非苟言也。《宋史》載明道與伊川入成都，聞箍桶者説《易》，兄弟渙然有所省。後門人問《易》，伊川曰：「《易》學在蜀。」至著《易傳》，必曰「斯義聞之成都隱者」。每讀至此，嘆曰：「此聖賢至公至平之心，無一毫自廣狹人之念，此所以繼千載之絕學也。」於箍桶者有一論，尚欲表顯之，況於其師乎？此深可疑也。南軒《與晦翁書》，謂「程先生與門人講論，未嘗一言及《太極圖》。」晦翁謂「此書詳於性命之原，而略于進爲之目，有不可驟而語者」。中思之，門人固有不可驟而語者，若伊川《易傳》之言以教萬世，胡安定有言則引之，箍桶者有言則引之，何於周之《圖》素未嘗一語及之乎？此深可疑也。晦翁與象山論無極太極，往復爭辨，其書有曰：「周子灼見道體。」又曰：「此老真得千聖以來不傳之秘。」至序《大學》，以二程接孟子之傳，序《中庸》又曰：「程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。」信斯言也，則二程之學似無與於周子矣。此深可疑也。夫宇宙間，只有一個理，在《易》曰「太極」，在《大學》曰「明德」，在《中庸》曰「中」，一

也。論太極，既以周子真得千聖以來不傳之秘，而序《大學》、《中庸》，又以二程續千載不傳之緒，此深可疑也。

佛氏曰定，明道亦曰定；佛氏曰惺惺，上蔡亦曰惺惺，何也？忘己耳。若灼然有以實見得吾心之體，有在于此。設以佛氏所嘗語，反規規然而避之，是反涉於較計偏倚之私，而累其廣大光明之量，其於斯道無我無物之體，不無有害。已上《答湛甘泉》。

今之以學自命者，人皆議其行事之謬，謂平日講道學而行事如此，其僞也。愚以爲不然。平日講學，只成一個自私，而自以爲天理，故其行事之謬者，非僞也，學術之差也。

《大學》孔氏之訓，明道先生兄弟表顯之，以覺後學者也。慈湖一切掃之，如「定靜安慮」，彼則曰：「此膏肓之病也。」如「格物致知」、「誠意正心」，彼則曰：「何其支也？取人大中至正之心紛然而鑿之，豈不爲毒？」信斯言也，則《大學》在所屏絶矣，其可乎？開口說毋意，毋意是也，然有取乎主忠信，而以爲未離乎意，此爲毋意乎？有意乎？不可不察也。聖功之要，曰存曰思，任意削去。當時象山先生已見其微，故戒之曰：「若茫然而無主，泛然而無歸，則將有顛頓狼狽之患。」信然矣。其蔽之本指，其於「心不在焉」，則以爲心如何曰在正；「舍之則亡」，則以爲聖人未嘗貴操而賤舍。此說若行，是率天下貿貿焉莫知所之，不至於槁木死灰不已也。其爲學術之害，可勝言哉！已上《答羅達夫》。

文敏霍渭厓先生韜

霍韜，字渭先，始號兀厓，後更渭厓，廣

之南海人。目有重瞳。始就小學，即揭「居處恭」三字于壁，力行之。日誦數千言，一二歲間，諸經皆遍。登正德甲戌進士第。告歸，讀書西樵山中，無仕進意。嘉靖初，起爲兵部職方主事，仍謝病歸山。丙戌，陞少詹事，兼侍讀學士。丁亥，進詹事。戊子，陞禮部右侍郎、禮部尚書，皆辭免。庚寅，丁母憂，服闋，起吏部侍郎。丙申，出爲南京禮部尚書。己亥，改禮部尚書加太子少保，掌詹事府事。庚子十月卒於位，年五十四。贈太子太保，謚文敏。

先生以議大禮，與張、桂俱爲上所寵眷。然張、桂賦性傾險，既躐取大位，仇視不同議之人。而先生舉動光明，於不同議之人，如豐熙、楊慎、徐文華、唐樞、陸粲，皆極力薦舉。其所論列，動關安危大計。在吏部，則銓政爲之一清；在禮部，則南中體統肅然，風俗爲之一變。爲舉主不認門生，居鄉不喜治生，❶直行其道，不顧是非恩怨。魏莊渠曰：「兀厓之亡，於世道有大關係。」非虛語也。今以先生與張、桂同類並稱，是先生爲張、桂所掩也。獨是與遂菴、桂洲相訐，皆以意氣用事，乏中和之義，所謂豪傑而不聖賢者也。先生薦文成，謂「臣不如也」，而於文成之學不能契。大意以「知有聖人之知，有下愚之知，聖人之知則可致，下愚之知則無所不至矣」。夫文成之所謂良知，即人人所同賦之性也，性之靈處即是知，知之不息處即是性，非因下愚而獨無也，致者，致此也。先生之所謂知，乃習染聞見之知也，惡得良？故聖人與下愚，相去倍蓰無算，如何致之哉？此真千里之

❶「喜」，原作「書」，據莫本改。

謬矣！

文敏粹言

嚴威儼恪不懈，則不言敬而敬在其中矣。

或問明道先生：「如何是道？」曰：「於君臣父子兄弟朋友夫婦上求。」此道學正路。世之淫於老、佛，謂老、佛上一截與吾儒同，又謂佛與聖賢只差毫釐，此千古名教之罪人也。

人於食息之間，放過多少。

初學刻勵工夫，安得便自在快活？亦須勉强持守，習熟自別。

初學勿憂助長，只憂忘了，到有助長之病，又自有藥。

學知爲己真味，則知接人處事，有一毫不盡其心者，皆切己實病。

今人說操心，只是懸空捕影。

思不出於私，便是天理；從天理上思，便是窮理盡心知性。再不消說主一，不消說涵養。但不可太急迫，爲心病。

說能存心，而容貌詞氣不管，乃自欺爾。

只中無主而靜坐，且認靜坐作工夫，便有許多病痛。

須知窮理即所以養心。

吾人有一息天理純全處，亦天道流行也。豈惟吾人，鳶飛魚躍，活潑潑地。

世有苟賤無恥之流，多借忍耐之說以自蒙臭惡，可憐也，乃且曰「道學如是」。

丙申秋，某與致齋、甬川日集伺朝所。致齋講陽明之學，曰致良知，曰知行合一，與甬川異，辨說棼拏，莫相一也。某曰：

「聖人位育，皆心性事，謂良知非聖與？❶非也。然而有聖人之知，有下愚之知，率下愚之知，認欲爲理，認利爲義，曰吾良知，吾致吾良知，是聖跖混。故人心道心之辨，貴精一也。知行合一，矯學者口耳之敝也。❷要之，知行亦自有辨，過矯反敝。君子自立，不求同於時，姑竢後世耳。

惟孜孜不敢少懈，只求不得罪天理而已。

「居處恭」之目何如？曰：「非禮勿視也，非禮勿聽也，非禮勿言也，非禮勿動也。四者，居處恭之目也。聖賢實學，淺深高下，一以貫之者也。世儒不實用力，以居處恭爲粗淺，不屑言；以四勿爲精深，不敢言。求所謂主敬之說，求所謂格致之說，求所謂戒慎之說，惟費口耳，全無實力。」

今之人耳目口鼻，猶夫古之人也；聲音笑貌，猶夫古之人也，何獨於心而疑之？堯、舜所以聖，純天理，絕人欲而已矣；學者希聖，擴天理，遏人欲而已矣。擴天理，遏人欲，不在乎他，覺悟之間而已矣。

公議所在，係國家元氣，係天下治亂。

未有天地，一氣而已矣。清而上覆，天由生焉；凝而下奠，地由生焉。一翕一闢，氣化流行焉。時其翕也，秋冬生焉；時其闢也，春夏生焉。譬諸人焉，吹氣而寒，脣所翕也；呵氣而煖，脣所闢也，一氣而已矣。謂陰陽有二氣，亦謂吹呵有兩人也，可乎？陽生祀天，陰生祀地，則陰陽判矣。陰陽判而氣化滯矣，氣化滯而鬼神之機息矣。

❶「聖與」，賈本、莫本作「與聖」。
❷「之」，原作「敝」，據莫本改。

君子之於學也，太和元氣灌注一身，斯其學之醇；君子之於治也，太和元氣灌注天下，斯其治之極。

有袂交者其詞情，道義交者其辭理。其辭情者損，其辭理者益。

天下一氣也，舟車所至，人力所通，天地所覆載，日用霜霧所照墜，高極無極，深極無極，太極無極，一氣也。然而有山谿之險，內外之限焉，何也？地之形爲之也。人也者，天地之心也，所以贊天之能，理地之紀，完合宇宙於一氣者也。仁也者，人也，合宇宙爲一氣者也。

陽明之學，一言蔽之，曰「致良知」。析曰「格物」，曰「知行合一」，均之致良知也。然有聖哲之知焉，有下愚之知焉。聖哲之知致焉，位育參贊，良知也；下愚之知致焉，飲食男女，亦良知也。今夫犬之狺狺，狐之綏綏，鶉之奔奔，鴟之擽擽，❶良知也，下愚奚擇焉？致下愚之知，禽獸羞伍，是故修道之教不可已也。

考功薛西原先生蕙

薛蕙，字君采，號西原，鳳陽亳州人。❷正德甲戌進士。授刑部主事。武廟南巡，抗疏諫。已，調吏部。大禮之議起，先生撰《爲人後解》、《爲人後辨》，奏入，下獄。尋復官，歷考功司郎中而罷。嘉靖辛丑正月卒，年五十三。

先生初好養生家言，自是絕去文字，收斂耳目，澄慮默照，如是者若干年，而卒未

❶「擽擽」，原作「摽摽」，據莫本改。
❷「鳳陽」，原無，據賈本、莫本補。

之有得也。久之乃悟，曰：「此生死障耳，不足學。」然因是讀《老子》及佛書，得其虛靜慧寂之說，不逆於心。其與谷仰之書曰：「昨於七月二十六日夜，欻爾頓悟往事。於頓悟一事雖深信之，亦未免有疑，若一生不悟，真是誤却一生，今乃知古人不我欺也。」❶已而證之六經及濂、洛諸說，至於《中庸》「喜怒哀樂未發之謂中」，曰：「是矣！是矣！」故其學以復性爲要。未發之中，即性善也，情則始有善不善。聖人盡性，則寂多於感；衆人私感不息，幾於無寂。此言似是而非。夫性不可以動靜言，濂溪之主靜，無欲故靜。又曰一者無欲，其非動靜之靜可知矣。孟子言性，多以情言，蓋舍情無以見性，與諸子專向人生而靜以上説性者不同。若止靠靜中覺性，以爲情發之張本，則一當事變紛紜，此體微薄，便霍然而散矣。一真一切真，無晝夜，無古今，無寂感，方可言性也。

約言

太虛之中，一理旁薄，寧有二乎？幽明人鬼，未始不一。上帝固曰天，吾心亦天也；鬼神固曰神，吾心亦神也。及世愈衰，小人自智其愚，妄意神道爲茫昧，故肆其惡而無忌憚，謂天爲弗知，而吾心已知矣；謂神爲可欺，而吾心已不可欺矣。《書》曰：「天聰明，自我民聰明。」民之聰明，即天之聰明也。非是故也，❷億兆至衆，天將竭聰

❶「其與」至「不我欺也」五十六字，原無，據賈本、莫本補。

❷「非是故也」，賈本、莫本作「不然」。

明以伺之，不亦勞乎？

寂然不動，本一理耳，感而遂通，乃散爲萬事。雖散爲萬事，正是一理，因物感之不同，故應之亦不同，千變萬化，皆是物也。

卜筮之感應，理也，理即神也，非二物也。感則以類而應之，未感則隱而不可見，天人之道一也。

觀人心之同，可以知天矣。觀人心之感應，可以知神矣。

吾心之理，與宇宙之理，非有二也。知此者，宇宙非大，吾心非小。由人自小，故聖人示此，引諸廣大之域。其實此理非大非小，若厭小欣大，則又失之矣。

人心之神與天之神，非有二也。天之神，盈乎天地，吾心之神，盈乎天地，非滯於塊然之軀而已。故人能格於天地者，以此理本同一體，充塞而無不在也。若心專滯在形體，何由格於天地乎？亦非心往至於天地，心未嘗動也。蓋天地之間，心無不在。

論見聞之知，則今有而昔無；論知覺之本體，則今非益而昔非損也。見聞之知，非德性之知者以此。夫能知者，心也；其所知者，物交而知爾。心無所不知，物交之知，必有窮也。學者徇物以爲知，方自多其博也；執知以爲心，方自是其智也，何異窺蔀屋之容光，而不覩日月之大明者乎？

寂感者心之理也，惟聖人能盡其理。寂多於感，亦其理然也。衆人亂於嗜欲，故私感不息，幾於無寂。《易》曰：「憧憧往來，朋從爾思。」謂之「爾思」，出於私己，非感應之正理也。

「知止而后有定」，用心不一者，未知止也。

未發之中，即性善也。發而有不善，惑

於物而遷其性耳。知其性而不累於物，則其情無有不善者。然情之不善者，其性善亦豈遂亡哉？物往而情息，其本無不善者，復自若也。世儒因人之不善而謂性有不善，是不知未發之性，乃以情而言性也。欲其不謬，可得乎？

君子所寓在是，所樂在是，何寓而無樂？是以不願乎其外也。有願乎外，由所寓之內無樂耳。辟之居齊不樂，思楚之樂，其何與之有？由如是也，終身居可樂之位，而其心戚戚焉，此夫子所以與點也。

君子以誠身爲貴，實有於身謂之誠身。夫天下之物，可以實有於身者，惟善爲然。由其爲固有之實理，故可以實有焉耳。彼取諸外者，夫豈可得而有之耶？學非主於誠身，雖博學多能，卒非己有，所謂「不誠無物」也。

涵養本源，窮理在其中矣。存久自明，心學之要也。

學貴知約，約必無所不通。有不通者，非約也。

寂然之時，物物本不相礙，及其感也，雖物各付物，而己不與焉。誠如是也，從容萬物之間，夫何爲哉？今無事則不免將迎之病，臨事則以己而必物，膠膠擾擾，患其多事，而不思所以致是者，皆私意之自累，非事累之也。

靜中有物，指主宰而言；居敬則心中無物，指私欲而言。

朱子曰：「『心一也，有指體而言者，有指用而言者。』伊川此語，與橫渠『心統性情』相似。」愚謂程子之說，蓋謂凡言心者，有主性而言，此則主體而言也；有主情而言，此則指用而言也。主性而言，此心字即是性；主情而言，此心字即是情，非謂性情

之外復有所謂心者，而統乎性情也。故謂性統動靜則可，謂心統性情則不可。性即太極也，太極之上，不當復有物。五峰「心妙性情之德」，與横渠之失同。朱子極稱此二言，殆未然也。

言理者，率以大言之而遺其小，如是，則理有所偏，非大矣。包大小而不遺，此其所以爲大也。

方士之言養生者，往往穿鑿於性命之外，不知養生之道，不越乎養性。世儒率言知性知天，而斥小養生，不知養其性者，即同乎天道而不亡。《老子集解序》。

昔程子謂司馬子微《坐忘論》爲坐馳，其言曰：「未有不能體道而能無思者，故坐忘是爲坐馳，有忘之心，乃思也。」曰：「程子之説，誠善矣。第其議子微者，殆不然也。夫無思者，無妄也，惟聖人者能明之，非夫學者之事也。凡學者必始於操心，終於無妄，漸習則可致，欲速則不達。雖大賢之資，未有越操心而至無妄也。天下之理，本同末異，所以異者，由人之用心不一也。二家之學，皆以無私心爲極，苟無私心，異安從出？人生而靜，是謂一體，先聖後聖，同復其初而已矣。奚道宗儒學之辨乎？今儒學即事以治心，其蔽也，流宕而忘本；道宗屏事以安心，其蔽也，固滯而不該於用。非二宗之學本然也。」《坐忘論序》。❶

遺書❷

靜也者，在我常然之體；動也者，應物

❶「坐忘論序」，原無，據賈本、莫本補。

❷「遺書」一篇原無，據賈本補。

俄頃之跡。今習動爲終身之蔽，而主靜無一日之功，不知動爲大累，❶顧曰主靜之蒙偏，不亦過乎？

良知之學，學者既以此爲本，宜必以靜與無欲爲助。不然，恐徒爲空言而終無實學矣。蓋非靜以體認之，則得之者淺，必不能的見而不惑；非無欲以存養之，則害之者衆，必不能固守而不變。

未發者，以言乎心之靜也，所謂性也；發也者，以言乎心之動也，所謂情也。古之聖人，明乎性情之德，時止則止，時行則行，靜虛動直，各臻其極，所謂致中和也。然此二者，復以主靜爲本。蓋寂然不動者，固有之體，心之常也；感而遂通者，斯須之用，心之變也。非特心之體用之變，宜先夫靜也，事之感者，其事本不多，其時本有限，未感之間，皆退藏於密之時也。

世之儒者，皆知庶物人倫爲至矣，未知性與天道雖可以貫人物，而庶物人倫不可盡性與天道也。夫性與天道，孔子所罕言，若夫庶物人倫，固諄諄言之矣。苟曰吾未盡人倫，遑及其他，則可也；若曰人倫之外，更無妙道，豈惟不知佛、老，亦不知孔子也。

夫所謂真如不滅者，實有是事，而世莫之求也。子路問死，程子以爲切問，是也。若死而斷滅，有何道理可說，則夫子不當以知死爲答矣。朱子躬行博學，今人莫及，至其晚年，非不知生順死安也，由未曾實透得此關，故理會《參同契》。平生於性命之學，死生之說，註解得盛水不漏，晚節末路，却索之於方士之術，不亦惜乎！

❶「累」，原作「略」，據莫本改。

或曰：「靜坐涵養未發，得無入於空寂？」曰：「未發之體，湛然常存，何空寂之有？」

攝心與無念，只是有生熟頃久之不同，其實一也。蓋攝心之初，便是欲無念，但未免時有念起，則復收攝之，令歸於無念耳。

求放心，即是敬心常存而不放。

常存此心而不使放逸者，敬也，然未能久而不息也，此之謂思誠。心常不放而不待存者，敬之成也，純亦不已者也，此之謂誠。敬屬人爲，誠則無爲而天矣。

敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。

有無並是情見，情見未生，有無安在？

陽明言致良知，大抵是就事物上説，如此，只是致良知之用，却不曾先推窮良知本體是如何，豈非得末而遺本？大本苟未理會得，末亦安得不差？

可謂陰陽即太極，不可謂太極即陰陽。

一以貫之，如陽明致良知之説，只是理會得貫，原不曾理會得一，以其但言良知之用，而未及良知之體也。

「致虛極，守靜篤，歸根曰靜，靜曰復命」，爲道者且當篤信此言，勿以動上求靜爲是。

文節舒梓溪先生芬

舒芬，字國裳，號梓溪，江西進賢人。正德丁丑進士第一人，授翰林修撰。孝貞太皇太后崩，上假視山陵之名，將微行宣府。先生上疏，謂「諒闇之內，當深居九重，無復外出」。孝貞主入，先生又言當從午門，不當從長安門。以《春秋》公薨書地不書地之法求之，則孝貞有不得正終之疑矣。己卯，上欲南巡，先生率同院諸公連名入

諫。上怒，令跪門五日，杖三十，謫福建市舶副提舉。嘉靖初，復原官。大禮議起，先生執「爲人後者爲之子，不得顧私親」。三疏，爭之不得，乃偕同諫者哭於武廟。上震怒，杖如前。明年，母喪歸。丁亥三月卒，年四十四。萬曆中，贈左諭德，謚文節。

先生以濂溪得斯道之正脈，故於《太極圖說》爲之繹義。然視太極若爲一物，岐陰陽而二之，所以有天之太極，人之太極，物之太極，蓋不勝其支離矣。於是將夫子之所謂「習相遠」者，俱誤認作性，以爲韓子三品之論，言性庶爲近之，是未窺濂溪之室者也。先生曾請文成書「拱把桐梓」一章，文成書至「至於身而不知所以養之者」，顧先生而笑曰：「國裳讀書，中過狀元來，豈誠不知身之所以當養，還須讀此乎？」

周海門遂言，庚辰先生見文成於南昌，與論樂之元聲，躍然起拜，稱弟子。按先生《答周汝和書》云：「陽明盛心，欲稍進生高明之域，固所卒願。第今爲罪斥人，而千里往返無忌，似忘悔懼。在生雖滿朝聞之願，而或累於陽明，則不能不慮及也。」此是先生官市舶閩中書也。先生以己卯入閩，至次年九月，以父憂始歸，計庚辰卒歲，在哀毁之中，無見文成之理。若九月以前，則先生之書可據。庚辰之見，眞爲烏有。逮至辛巳秋，文成居越，隨即居憂。丁亥九月，文成出山，而先生已於三月不禄矣，其非弟子可知。仲尼之門，考以四科，回、賜之徒，不稱官閥。一狀元何足以重文成，而必欲牽引之乎？

太極繹義

濂溪、考亭，皆吾道正統，而爲天地之

心者，病儒者不知明體適用爲聖賢之學，故濂溪建《圖》，發主靜之說，而考亭於《圖解》亦便以陰陽動靜分體用。蓋亦本乎主靜之說，欲人求之未發之中，以立太極之體耳。試以吾儒體用論之，正心誠意，所以立極；治國平天下，所以致用。王道之大，一天德之純也。伊尹之事業，本顔淵之學問也。方其本體時，亦必讀書窮理，致知格物，孜孜焉而有所事，非一于默坐靜齋也，然自是靜底事。及其致用時，亦必篤恭莊涖，論道經邦，休休焉而無所事，非一于鞅掌奔走也，然自是動底事。由是言，體無不靜，用無不動，而陰靜爲太極之體，陽動爲太極之用，昭昭矣。若不以太極言，則動爲陽之體，靜爲陰之體，如《論語》「知者動，仁者靜」，註云「動靜以體言」是也。若并以五行言，則動爲陽之用，靜爲陰之用，如《圖說》「陽變陰合，而生水火木金土」是也。故曰「動靜無端」，又曰「體用一原」，學者不可不察。

夫太極不離乎陰陽五行之中，則亦有質有氣之可接矣。窮其本原，所以妙二五而無不在者，乃天道之至微。而氣泯於質，雖聲臭亦不可得而接也，豈非性之本體哉？

人之生者，曰理，曰氣，曰質，曰數，四者而已。性之善惡出乎理，神之清濁出乎氣，才之優劣出乎質，壽之短長出乎數，四者同出於太極。若未始有四也，然相爲乘除而推盪不齊，人之生遂因以異，是又未始無四也。理出於無極，理無不善；氣動於陰陽，則陽一氣而陰二氣以奇偶言。也。

此氣有正偏，而理因之有全缺，生之所受有不同也。是何也？以形相禪也。故

子之子不必肖父，女之女不必肖母，誠以陽同而陰不同也。子必感於婦，❶女必應於壻。子感於婦，則甥爲必其如舅，孫爲必其如祖哉？

自太極而論人，則人性宜無不善；自乾男坤女而論太極，則太極萬有不同。又自物而論太極，則與人、太極又相遠矣。是何也？太極，形而上者；人物，形而下者也。人又人，物又物，所謂源遠而末益分，其終烏得不稍異哉？譬之嘉穀之爲種也，一歲而有粃粒焉，再歲而色粟異焉，再歲而形味或且異焉，雖其中之美者固自若也。執其粃粒白穗赤粟告人曰：「是非此種也。」孰信之哉？則知始同終異，雖以造化之工，其勢亦必至此，況乎男女之形化？信其理氣之自成者哉！

問：「水生木而水無所虧，木生火而木遂以滅。」曰：「水之生木以氣，氣則屈伸往來之無窮，故氣至而木榮，氣返而木枯。木之生火以體，體則一定而不可損益，故體盛而火亦盛，體微而火亦微。體燥則近於火性，故其燄燃；體潤則猶存水性，故其燄鬱。體存而火存，體滅而火滅矣。或曰水智也，智者行其所無事；木仁也，仁者不自私己，故能殺身以成天下之事。或曰水假土以生木，不自用而取諸人也。木不假物而自用，是以勞身焦思而至於斃也。故孔子以木爲近仁，必示以「好仁不好學，其蔽也愚」。然則天下之善事，豈一人之才所能辦哉？知乎此，則知所以主靜立極矣。」

問：「儒者皆言火生土，土生金。」曰：「土之體博厚無疆，非火所能生。今湖蕩之

❶「婦」，原作「父」，據賈本、莫本改。

中，或浮沙成洲；平地之上，或積壤成丘，火何所用其力耶？但火之精氣行於地中，土因是而成金，故金之明在内，則金乃火之所生，土之所成也。」

孟子之言性善，指仁義禮智而言者也。仁義禮智烏有不善？但以人之禀受言之，則或全或缺，或有此而無彼，如仁者見之謂之仁，知者見之謂之知之類。此韓子性有三品之説優于荀、楊。然自予言之，雖謂性有萬品可也，豈特三品而已哉！

以五行之生言之，則金生於火也，火性烈而金性剛；木生於水也，水性緩而木性柔。此則一理之賦，所謂性相近也。然水行也，而向於下；水止也，而向於上。火散也，而向於無；金遒也，而向於有，此則土之所爲，所謂氣禀之拘也。

氣以理行，故理之在天者若有知覺，在人爲此心之靈也。聖人有教，以覺庸愚，謂之「爲天地立心，爲生民立命」者以此。

人心最靈，是心即太極也。心之動，便有善惡萬殊，則太極之流行賦予於人者，又安得而盡同耶？

天之太極主乎動，聖人之太極主乎靜。所謂動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動者。蓋復者，還其舊之謂也，以見太極原只是動。又謂陽變陰合，又謂五氣布，四時行，曰變曰合，曰布曰行，皆是動。故考亭之解曰：「太極之有動靜，是天命之有流行也。」蓋亦有以識之矣。《易》曰「天行健」，《詩》曰「維天之命，於穆不已」，則是陰陽之運，豈有一息之停哉？雖曰動極而靜，亦不過如程子所言翕聚耳。子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」其旨深哉！

問：「小人悖之，是庶民乎？是學者

乎?」曰:「是學者。如孔子之所謂佞人,孟子所謂鄉愿,《大學》之閒居,《中庸》之無忌憚,皆是也。若夫庶民,盜賊之違理犯義,則非其性之滋僞,由於上之人不能立極,使之無道,而教之無素也。《書》曰:『惟皇上帝,降衷於下民,若有恒性,克綏厥猷惟后。』荀卿子曰:『天下有道,盜賊其先變乎?』由是推之,則知庶民之違禮,盜賊之犯義,特以極之不立耳,非庶民盜賊之罪也。」

徵君來瞿塘先生知德

來知德,字矣鮮,號瞿塘,川之梁山人。十歲通舉子業,舉嘉靖壬子鄉試,以終養不上公車。親歿,廬墓六年,遂無宦情。至萬縣山中,潛心三十年,以求《易》象。著《錯綜圖》,一左一右曰錯,六爻相反,如乾、坤是也;一上一下曰綜,反對如屯、蒙是也,以觀陰陽之變化。著《黑白圖》,以驗理欲之消長。萬曆壬寅,司馬王象乾、中丞郭子章交薦,除授翰林院待詔,疏辭,令以原銜致仕。年八十卒。

先生之學,與程子、陽明有異同者二端,謂格物之物,乃物欲之物,物格而后知至;克己復禮爲仁;養心莫善於寡欲。此三句話,乃一句話也。何也?物也,己也,欲也,皆有我之私也。格也,克也,寡也,皆除去有我之私也。紫陽是說前一步工夫,陽明是說後一步工夫。謂明德即五達道也,自其共由於人,謂之道;自其實得於己,謂之德;自其通於天下,曰達;自其昭於天下,曰明,非有二物也,即敬止仁敬孝慈信之德也。言齊家,孝弟慈之德也;言

治國，宜家人，宜兄弟，父子足法之德也；言平天下，老老長長恤孤之德也。一部《大學》，綰結於此二字，不言道而言德者，有諸己而後求諸人也。此正五帝三皇以德服人之王道耳。若以人之所得乎天而虛靈不昧爲明德，則尚未見之施爲，以何事明明德於天下哉？愚按：以物爲欲，《或問》中孔周翰已有是說，但孔以爲外物之誘，先生以爲有我之私，雖稍不同，然有我之私，未有不從外誘者也。大格物爲初下手工夫，學者未識本體，而先事於防欲，猶無主人而逐賊也。克己之主腦在復禮，寡欲之主腦在養心，格物即識仁也，即是主腦，不可與克己寡欲相例耳。明德爲虛靈不昧，無一象之可言，而萬象森然，此體不失，而行之君臣父子兄弟夫婦朋友之間，自無隔閡，故謂之達。故謂五達道在明德中則可，謂明德即五達道，則體用倒置矣。其論「心學晦明，天實囿之」，若是，一陰一陽之道，繼之者未必善矣。嗚呼！人自囿之，而歸咎於天，可乎？

又曰：先生之學，以本體上用不得工夫，凡涵養未發持敬，一切抹殺，止於念之動處，分別其善惡而爲之去之。其所謂格物者，乃是克伐怨欲之不行，所謂明明德者，乃事爲之末務，無不入於粗機，將虛靈之本體讓於佛氏，可謂懲咽而廢食，終其爲無頭之學問而已。且陽明之學失傳，其門人無不以知善知惡從已發處下手，識者方欲挽歸未發，先生未必有所蹈襲，不知已流入其窠臼也。數十載空山，獨學無朋，師心自智，無乃可惜乎！❶

❶「又曰先生之學」至「無乃可惜乎」一則，原無，據賈本補。

心學晦明解

心學之一晦一明，天實囿之也。心學常明於天下，則世多聖人，麒麟鳳凰不能出走獸飛鳥之類矣。即今書者，吾儒所治之業也。天下無不讀書之聖人，賢者識其大，不賢者識其小，此古今聖人之常。大舜邇言且察，況書乎？蓋天忌尤物，聖人之經，不使人見其全經；聖人之傳，不使人見其全傳。縱醫家之靈方，卜術之奇數，藏之秘府者，亦不肯久留於人間，書可知矣。夫書與天地本無忌礙，且有興有廢，而況於生人乎？觀天不以全書與人，則知天不以全聰明與人矣。故心學不常明，聖人不常生，皆天有以囿之。孔子之聰明，千古一人而已，信乎子貢以爲天縱也。孔子之後，門弟子多者，莫如鄭康成，一時相信者，以爲孔子復生矣。自宋有程、朱，而鄭公之業遂廢，可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也。程、朱在宋爲名儒，然《大學》首章頭腦工夫未免差誤，他可知矣。王陽明以《大學》未曾錯簡，又可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也。陽明之説是矣，然又以格物之物認爲事字，教人先於良知，而「明德」二字亦依朱子，又不免少差。又可見天惜聰明，不肯盡歸於一人也。故天下有治有亂，心學有晦有明，皆天以聰明囿之，人力不得而與也。某少壯之時，妄意聖賢，山林中近三十年，所著有《易經集註》、《大學古本》、《入聖工夫字義》、《理學辨疑》諸書，與程、朱、陽明頗有異同。昨友人致書，以天下義理，程、朱説盡，陽明不必議之。將程、朱之註取科第而復議之，非儒者之用心也。此言蓋爲某而

發，非爲陽明也。殊不知理者，天下之公理，人人皆能言之，不反復辨論，豈得爲儒？且議者，議其理也，非議其人品也。若論程、朱、陽明之人品，俱千載豪傑，泰山北斗，皆某之師範也，豈敢議之？陽明亦未嘗議朱子之人品也，亦議其理而已。使前人言之，後人再不敢言之，則墳、典古聖人之書，孔子不敢刪矣；《春秋》列國侯王之史，孔子不必修矣；傳註有前儒，程、朱不可出一言矣。言之者，不得已也。蓋天囿世人之聰明，入聖之工夫稍認不真，則其用功之先後，不免以緩爲急，以急爲緩。古人有言，黄河之源不揚黑水之波，桃李之根不結松栢之實。名儒言之，門徒千人從而和之，後學晚進差毫釐而謬千里，所以不得已而辯論也。

語録

仁義禮智信之理，一也。自天命而言謂之性，自率性而言謂之道，自物則而言謂之理，自無偏倚過不及而言謂之中，自有諸己而言謂之德，自極至而言謂之太極。譬如起屋相似，性字自根基上說，道字自道路上說，理字自尺寸不可易上說，中字自規矩上說，得字自畜積上說，極字自關門一掃統括微妙上說。

凡處不要緊之人，與不要緊之事，不可狎侮忽略，通要謹慎細密，就是聖人不泄邇工夫，吉凶悔吝都在此上面生。

世間千條萬緒，消不得我一個「理」字；千思萬想，消不得我一個「數」字，千橫萬逆，消不得我一個「忍」字。

朱子説「未有天地之先，❶畢竟先有此理」，説得不是，有物方有理。程子説「在物爲理」，説得是。

學聖工夫，要下得手。凡人見火而不入於火者，知火之能焚也；見水而不入於水者，知水之能溺也；見米飯而必食者，知其能養人也。學者學聖，必見惡如見水火，見善如見米麵飯，如此，則天理人欲，判然分明。若只講敬，説識仁體，説致良知，恐止把做一場話説，終下不得手。

作聖之功，不外於格物，而格物必先於三大欲。好色、好貨、好勇。學者做工夫，先遏三欲，去行四勿，即容易了，不過時時覺照而已。若被三欲牽纏，出不得世，隨人講性命之學，千講萬講，終是葛藤。

五性無聲無臭，何處下手？惟格形氣上物欲，則五性自呈露矣。

程子説「主一無適之謂敬」，謂此心不之東之西也。殊不知，此心之東之西者何也？乃妄想心也，即有所好樂忿懥等心也，即格物之物也。今既知格物工夫，則此心自然不之東西，不消下一敬字矣。

靜坐之時，如心思道理，此之謂「靜亦動」。如禪家靜坐之時，不敢開闔思道理，謂之理障，是靜而不能動也。行事之時，全在天理，此之謂「動亦靜」。如富貴利達之學，是動而不能靜也。

程子不知格物是聖學頭腦工夫，故於心之未發上用功，不知儒、釋之分，正在於此。

德者，得也，以五倫體之於身，躬行心

❶「朱子説」至本篇末「此便是天之誠」十四則，原無，據賈本補。

得也，即下文言敬止仁敬孝慈信之德也。若依註中虛靈不昧，明德全在心上去了，未見之施爲，乃何以明明德於天下哉？

聖學在心之意念上用工夫，禪學在心之未發上用工夫。

良知乃天理，做不得工夫。

堯、舜傳道，說人心道心，通就心之發動上說。孔門說誠意者，此也。所以某說戒愼恐懼非存養以此。堯、舜原不說存養，存養之說，蓋因佛氏而起也。何也？道心乃與生俱生，我之固有，未動之時，純是道心，何必存養？惟方動之始，此人所不知而己獨知之時，乃有人心，所以當戒懼愼獨。

凡處不要緊之人，與不要緊之事，不可狎侮忽略，通要謹愼細密。吉凶悔吝，通在此上生。就是聖人不泄邇工夫。

人欲必從喜怒哀樂以發於視聽言動，方成人欲。未有窅冥空寂而成人欲者。

天道之誠，即太極之實理。理無聲無臭，何處見其誠？以氣候論，春生秋殺；以動物論，春來便獺祭魚、雁北來，秋來便豺祭獸、寒蟬鳴。以植物論，春來便草木萌動，秋來便草木黃落。今年如是，明年如是，千萬年也如是。若以一物論，黍千年是黍，不變而爲稻；稻千年是稻，不變而爲粱。此便是天之誠。

明儒學案卷五十三終

明儒學案卷五十四　諸儒下二

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

盧冠巖先生寧忠

盧寧忠，字獻甫，號冠巖，嶺南人也。曾守東平，不詳其所至官。先生受學於黃泰泉，泰泉議王、湛之學，而先生以不得及陽明之門爲憾，於甘泉則書札往來，求教不一也。先生謂「天地間有是氣則有是性，性爲氣之官，而綱維乎氣者」，是矣。然不知此綱維者，即氣之自爲綱維，因而名之曰性也，若別有一物以爲綱維，則理氣二矣。又以「誠意之意，是生理之初萌，純粹至精，即周子誠神幾之幾也」。其視意爲有善有惡者，加功密矣，頗與子劉子之言意同。然子劉子以意蘊於心，知藏於心，意中最初之機則知善知惡之知，是意爲存主，知爲初萌。先生之所謂意，乃子劉子之所謂知也。雖同在未發之中，而其先後之序，有不容紊亂者。

獻子講存

夫物猶事也，事在心，不在外，凡吾心所著之事即是物。格者，隨此心所著之事，而格其善惡一定之理也。夫事之在心，是非善惡，必有當然一定之則，於是以吾心本然之明覺而是正之，則何者爲善而當爲，何者爲惡而當去，舉不能外吾心之聰明與吾身之踐履矣，是能格物。

陽明子謂「無善無惡者心之體，有善有惡者意之發，知善知惡者知之良，爲善去惡者物之格」，蓋學未知孰善孰惡，必不能爲善而去惡。如所云，是先爲善去惡，而後求知善惡，《大學》當以誠正居先，而格物在致知之後矣。此所以起學者之疑也。陽明之學，主致良知，故只格物，便一了百當。然此上智之事，非可概中才以下也。後學推演其義者，則曰：「致良知也，虛靈不昧，天之性也。致者，充極其虛靈之本體，不以一毫意欲自蔽，而明德在我也。物格者，感而遂通天下之故，而修齊治平，一以貫之，明明德於天下也。」是以致知爲體，格物爲用，致知在先，格物反居後，未免於《大學》條次不倫。且既無一毫意欲之蔽，而充極乎天命之性，即無事矣，又何勞誠意於好善惡惡也耶？至以鏡譬之，謂「知如鏡之明，致則磨鏡，格則鏡之照物」。夫鏡必磨而後照，今格以照之，而後致以磨之，是先用之照而後磨也。《大學》曷不言致知而後格物耶？

性者，天之命；心者，性之宅。性只是天地之性，無所謂氣質之性。性無不善，其爲不善，氣雜之也。心只義理之心，無所謂利欲之心。心無不正，其爲不正，習移之也。天地間，有是氣則有是性，性爲氣之官而綱維乎氣者。氣或時得而拘之，不可得而泯之。氣有不美，性固能轉移之也。人之所不慮而知者，是爲良知，知即性也。良知之發，無有不善，或流爲邪妄，心亦無不自知之，但習於利欲而不能反正耳。而謂其本心之不正者，否也。

常戒慎，則心體自明；務平恕，則物宜自順。

問「生之謂性」。曰：「此古語也，非始

於告子也。此語説得最是。蓋生即氣，氣便寓性。孟子道性善，以生爲氣而深闢之，是氣之外又別有所謂理者，不分理氣爲二乎？至宋儒又有天地之性、氣質之性之説，遂使性亦有二，而萬物無復統體、太極矣。夫理者，氣之綱；氣者，理之迹。氣即寓理，古未有以理氣並言者。《易》曰『一陰一陽之謂道』，釋之曰：『陰陽迭運者，氣也，其理則所謂道。』理氣並言，蓋昉諸此。夫陰陽、五行、萬物，氣也；而各一其性，理也。在人則耳目手足，氣也；而聰明持行，理也。程子曰『性即氣，氣即性』，蓋懼人二之也。性即太極，氣只是氣，不可復言有氣質之性。説著個性，即無不善，其爲不善，氣有雜糅，而性爲所累耳。氣之付畀，得其貴者爲人，得其賤者爲物，得其清而純者爲賢爲智，得其濁而駁者爲愚爲不肖，曷能齊一？而性則未嘗不一也。孟子始終不能服告子之心，爲其論未及此。」

問：「《中庸》説『天命之性』，又説『未發之中』，即孟子言性善否？」曰：「民受天地之中以生，故性無不善，而偏者非性也。《易》稱『繼之者善，成之者性』，繼而曰善，則成其有不善乎？若乃陰陽變合，而氣之流布，不無清濁純駁之異，故物之遇之，自有通蔽邪正之殊。其在天，日月星辰，已不無明暗；其在地，山川土石，已不無柔剛，而況於人乎？況於物乎？而其本然之性，則未嘗不善也。是故學問之道，惟在變化氣質，易其惡而致其中。所謂未發之中，非以日用應務者爲已發，而指夫退然休息、未與事接時爲未發也。蓋事物未來，念慮未動，要之必有主宰於其內，渾然全體，至靈而至寂，不測而不倚，是以虛無不受，感

之即通，雖紛華盛麗，萬變起滅，而其寂然之本體，則無時不寂然焉。所謂未發之中，非是之謂乎？於此而得養，則物欲無所蔽，而發皆中節，大本達道，貫通流行，此盛德之所以日新，天命之所以不已也。」

致良知之旨，非始於陽明也。朱子謂康炳道曰：「致得吾心本然之知，豈復有所陷溺？」本然之知，非良知乎？心不爲物欲所陷溺，不可入聖乎？但朱子止就一義說，陽明認得十分端的，故執此一說，左來右去，直窮到底，累千萬而不離。

道心者，天然自有之義理，而非出於人心之外也。人心者，天然自有之情才，而道心之用，所以顯行也。寂感之際，茫然不知體察，則其流而爲邪妄，直易然耳，所謂危也。然雖蔽於物欲，流于邪僻，而其本然之良，隨處發見，能察識而操存之，固甚危而甚安也。

由其靈明當覺也，故謂常發；由其虛涵不倚也，故謂未發。

天命之性，無聲無臭，不睹不聞，不可得而言也，故以仁義禮智明之。而性之本體，因之可見，所謂因用以明體也。

陽明先生之致良知，當先辯於知也。夫知有知覺之知，有意見之知，有本然之知。昧者均以爲良知。夫知覺之知，人與物一也，有真率，無節制。意見之知，萌於念慮，善惡幾焉。惟本然之知，[1]出於性天之靈覺，不待學習。童而知愛親，長而知敬兄，感觸而應，孺子入井而怵惕，見嘑蹴之食，無禮義之萬鍾而辭讓，此謂本然之良知，所當致焉者也。致吾愛與不忍之知，即

[1]「惟」，原作「雖」，據賈本、莫本改。

無一念一事之非仁，而萬物育矣。致吾敬與辭讓之知，即無一念一事之非義，而萬民正矣。

知行一，中人以上事也；知而行，中人以下事也。

君子之道，雖費而實隱，以見求道者，但當於隱求之，正不必泛求於費，使有遠人爲道之過也。隱者，無聲無臭之謂，即「莫見乎隱」之隱，言道之本體也。道之本體，不睹不聞，即之無朕，而萬物萬事萬象隨在各足。

伐柯之遠無他，二故也。二則徒費瞻忽，無益於求也。乃若反而求之，則吾心自有一個天則，不落格式，不煩比度，所謂一也。心外無道，道不遠人也。人之爲道而遠人，是遠心以爲之，故失之逾遠也。「丘未能一焉」，謂未能以心之所以教人致一也。求事父之理於其子，求事君之理於其臣，求朋友之理於其先施之友，求在外者也，執柯以伐柯者也，是二之也。乃若心也者，天之所以與我，其一念至誠，惻怛之意常一乎子臣弟友之間，即忠恕也。以此事父，則夔夔齊慄者在我，不必求事之之則於舜也。以此心事君，則周之至德者在我，不必求事之之則於文王也。以此心施之友，則惠及朋友者在我，不必求先施之則於武公也。所謂一也。

心之本體，渾然中涵，不落方體，若虛而甚實，似寂而甚神。纔放下，便沉滅昏雜；纔提起，便知覺靈明。自非私欲蔽錮，梏之反覆，其真體固在也。此處正要體認，不知體認，卻無倚著，便落想像，遇事感應愈加昏雜。然則何妨于炯炯，而欲常止止也？但既體認得真，卻要存養得密，常令

在中，勿致放失，庶幾全體呈露，大用顯行耳。其謂知覺常止常定，不可落念者，爲意必固我之私也。其謂感應常運常化，不可成念者，爲好樂憂患之不得其正也。

初用功者，不怕忘，只怕不知忘。既用功者，不怕助，只怕不曾助。

語其本體，謂之未發；語其感通，謂之發。若此心之靈，則非待有所感發而後有知也。

學者涵養，須於靜中覺得有物，動時却自無事，乃不偏著。

悟非意見想像之謂，此心生機也。生機發動，則有自然之明覺。惟澄心凝慮，生機潛通，是自然有得。自然有得，然後無思而無不通。

問：「《大學》於誠意以下皆有傳，獨格致之義闕焉，何也？」曰：「物也，知也，意也，一物也。格也，致也，誠也，一事也。由心之感曰物，由心之靈曰知，由心之萌曰意，非異也。蓋心一也，即其感通之物而格之，以致吾本然之知；就吾意所知之物而好惡之，必無自欺之蔽，是謂格物致知誠意耳。聖門之學內求，故三者爲一；後人之學外求，故三者支焉。以三者各自爲義，則其以爲闕也固宜。《記》曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。』釋者以爲，心之知因物生，意從知起，無內外，無先後，其致一焉者也。《記》之『物至』，非《大學》所謂物乎？《記》之『知知』，非《大學》所謂知乎？《記》之『好惡』，非《大學》所謂意乎？可好可惡，物也；識其可好可惡，知也；好之惡之，意也。今如人之心，其卒然以可好之物感也，則心之靈雖不與物謀，而即知其可好

矣。何者？心之好之之理，與物之可好者遇也。如此，則所以好之者，當盡其知而止也。而好之不如好好色，是謂不致好之知，不致好之知，是謂不格物之善矣。今如人之心，其卒然以可惡之物感也，則心之靈雖不與物謀，而即知其可惡矣。何者？心之惡之之理，與物之可惡者遇也。如此，則所以惡之者，當盡其知而止也。而惡之不如惡惡臭，是謂不致惡之知，不致惡之知，是謂不格物之惡矣。故格物非他也，格吾知之物也，格吾意之物也；致知非他也，致吾物之知也，致吾意之知也；誠意非他也，誠吾物之意也，誠吾知之意也。雖然，要之在於此心欺否之間耳，故曰『所謂誠其意者，毋自欺也』，毋自欺，則如好好色，如惡惡臭，『此謂之自慊』矣，夫是之謂物格，❶夫如是之謂知致，夫如是之謂意誠。孟子曰：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。』惟萬物之理備於吾心，故德性之知，周於萬物。反身而誠，則萬物之備於我者格，而德性之知致矣。『此之謂自慊』，蓋言樂也。然則如之何？亦於獨知之地，謹之而已。蓋德性之知，我自有之；有感之頃，我自知之，於此不用其謹，惡乎用其謹哉？

問：「意者云何？」曰：「天地之大德曰生，心則其生之理也，意則其生理之初萌也。天性純粹中，此爲最先端倪，絶無一毫夾雜，少頃即有許多計較遷就之私矣。少有計較遷就，即純粹端倪便不能直遂矣。故《大學》教人誠意，只是要人實養得端倪在，隨地生幹生枝，吐華吐實，無非此一生理貫徹耳。故身心國家天下者，非他也，誠

❶「夫」下，疑脱「如」字。

意之枝幹花實也。」

天地雖閉塞，而化未嘗息；日月雖沉晦，而明未嘗息；江河雖隱伏，而流未嘗息。故人心不可以動靜言，纔説靜，已是動。

喜怒哀樂，率吾性曰道；視聽言動，行吾敬曰德。

飢欲食，渴欲飲者，人心也；不以飢渴之害爲心害者，道心也。欲生惡死者，人心也；欲惡有甚於生死而不爲苟得者，道心也。

侍郎呂心吾先生坤

呂坤，字叔簡，號心吾，河南寧陵人。隆慶辛未進士。授襄垣知縣。調大同，有人命坐抵，王山陰家屏欲緩其獄，不聽。山陰入爲吏部，語人曰：「天下第一不受請托者，無如大同令也。」特疏薦之。陞吏部主事，轉至郎中，出爲山東參政，歷山西按察使、陝西布政使，以右副都御史巡撫山西，入協理院事，陞刑部右侍郎，轉左。

每遇國家大議，先生持正，不爲首鼠，以是小人不悦。先生嘗爲《閨範圖説》，行之坊間。神宗頗喜小説院本及出像諸書，内侍陳矩因以《閨範》進覽。神宗隨賜皇貴妃鄭氏。貴妃侈上之賜，製序重刊，頒之中外。時國本未定，舉朝方集矢於鄭氏，而不悦先生者，謂可藉手中以奇禍。給事中戴士衡，劾先生假托《閨範圖説》，[1]包藏禍心。好事者又爲《憂危竑議》，言先生以此書私通貴妃，貴妃答以寶鏹五十，采幣四端，易

[1]「圖」，原無，據賈本、莫本補。

儲之謀，不幸有其迹矣。戚臣鄭承恩上疏辯冤，成士衡。先生亦致仕不起，家居四十年，年八十三卒。贈刑部尚書。

先生資質魯鈍，少時讀書不能成誦，乃一切棄之，澄心體認，久之了悟，入目即不忘。年十五，讀性理書，欣然有會，作《夜氣鈔》、《擴良心詩》。一生孜孜講學，多所自得。大抵在思上做工夫，心頭有一分檢點，便有一分得處，蓋從憂患中歷過，故不敢任情如此。

呻吟語

乾坤是毀底，故開闢後，必有混沌；所以主宰乾坤，是不毀底，故混沌還成開闢。主宰者何？元氣是已。元氣亘萬億歲年，終不磨滅，是形化氣化之祖也。《天地》。

先天之氣，發洩處不過毫釐；後天之氣，擴充之必極分量。其實分量極處，原是毫釐中有底，若毫釐中合下原無，便一些增不去。萬物之形色才情，種種可驗也。《形氣》。

道者，天下古今公共之理，人人都有分底。道不自私，聖人不私道。而儒者每私之，曰聖人之道，言必循經，事必稽古，曰衛道。嗟夫！此千古之大防也，誰敢決之？然道無津涯，非聖人之言所能限；事有時勢，非聖人之制所能盡。後世苟有明者出，發聖人所未發，而默契聖人欲言之心；爲聖人所未爲，而暗合聖人必爲之事，此固聖人之深幸，而拘儒之所大駭也。《道體》。

或問：「中之道，堯、舜傳心，必有至玄至妙之理？」余嘆曰：「只就我兩人眼前說：這飲酒，不爲限量，不至過醉，這就是

飲食之中。這説話，不緘默，不狂誕，這就説話之中。這作揖跪拜，不煩不疏，不疾不徐，這就是作揖跪拜之中，就是一事的堯、舜，推之萬事皆然。到那安行處，便是十全的堯、舜。」

形神一息不相離，道器一息不相無，故道無精粗，言精粗者，妄也。因指案上樽俎言，其位置恰好處，皆是天然自有的道理，若説神化性命不在此，却在何處？若説這裏有神化性命，這個工夫還欠缺否？推之耕耘簸揚之夫，炊爨烹調之婦，莫不有神化性命之理，都能到神化性命之極。學者把神化性命看得太玄，把日用事物看得太粗，只因不曾理會。理會得，横竪推行，撲頭蓋面，脚踏身坐的，都是神化性命。

無萬則一何處著落？無一則萬誰爲主張？此二字一時離不得。得一只在萬中走，故有正一，無邪萬；有治一，無亂萬；有中一，無偏萬；有活一，無死萬。

或問：「子之道何如？」曰：「飢食渴飲，倦眠醒起，冬爐夏扇，喜歌悲哭，如此而已矣。」曰：「如此之道，其誰不能？」曰：「我有終身不能者在。」

今人不如古人，只是無學無識。學識須從三代以上來，纔正大，纔中平。今只將秦、漢以來見識，抵死與人爭是非，已自可笑；况將眼前聞見，自己聰明，翹然不肯下人，尤可笑也。以下《問學》。

今人無事不苟且，只於虛套搪塞，竟不咀嚼真味。

不從學問中來，縱有掀天揭地事業，都是氣質作用。氣象豈不炫赫可觀？一入聖賢秤尺，坐定不妥貼。學問之要如何？隨事用中而已。

「學問」二字，原自外面得來。蓋學問之理，雖全於吾心；而學問之事，則皆古今名物。人人而學，事事而問，攢零合整，融化貫串，然後此心與道方浹洽暢快。若怠於考古，恥於問人，聰明自己出，可憐可笑，不知怎麽叫做學者。

「無所爲而爲」五字，是聖賢根源，學者入門念頭，就要在這上做。今人說話，第二三句便落在「有所爲」上，只爲毁譽利害心脱不去，開口便是如此。

人才不甚相遠，只看好學不好學，用心不用心耳。

以粗疏心看古人親切之語，以煩燥心看古人静深之語，以浮汎心看古人玄細之語，以淺狹心看古人博洽之語，字意未解，句讀未真，便加評騭，真孟浪人也。

一門人向予數四窮問無極太極、及理氣同異、性命精粗、性善是否。予曰：「此等語，予亦能勦先儒之說及一己之謬見，以相發明，然非汝今日急務。假若了悟性命，洞達天人，也只於性理書上添了『某氏曰』一段言語，講學門中多了一宗卷案。後世窮理之人，信彼駁此，服此闢彼，百世後，汗牛充棟，都是這椿話說，不知於國家之存亡，萬姓之生死，身心之邪正，見在得濟否？我只有個粗法子，汝只把存心制行、處事接物，齊家治國平天下，大本小節，都事事心下信得過了，再講這話不遲。」曰：「理氣性命終不可談耶？」曰：「這便是理氣性命顯設處，除了撒數没總數。」

人各有抵死不能變之偏質，慣發不自由之熟病，要在有痛恨之志，密時檢之功，總來不如沉潛涵養，病根久自消磨。然涵養中，須防一件，久久收斂，衰歇之意多，發

强之意少，視天下無一可爲之事，無一可惡之惡，德量日以寬洪，志節日以摧折。沒有這個，便是聖賢涵養；著了這個，便是釋道涵養。以下《涵養》。

涵養不定的，自初生至蓋棺時，凡幾變，即知識已到，尚保不定畢竟作何種人。所以學者要德性堅定，到堅定時，隨常變窮達生死，只一般，即有難料理處，亦能把持。若平日不遇事時，儘算好人，一遇個小小題目，便考出本態，假遇著難者大者，知成個甚麽人？所以古人不可輕易笑，恐我當此，未便在渠上也。

涵養要九分，省察只消一分。若沒涵養，就省察得，也沒力量降伏那私欲。

平居時，有心訒言還容易，只是當喜怒愛憎時，發當其可，無一厭人語，才見涵養。

天地萬物之理，皆始於從容，而卒於急促。急促者，盡氣也；從容者，初氣也。事從容，則有餘味；人從容，則有餘年。

心要有個著落，不著落到好處，便向不好處。與慶陽李克菴通宵談，非天德則王道，因相謂曰：「即此便是不放心。」以下《存心》。

心放不放，要在邪正上說，不在出入上說。且如高卧山林，遊心廊廟；身處衰世，夢想唐、虞；遊子思親，貞婦懷夫，這個是放心否？若不論邪正，只較出入，却是禪定之學。

一善念發，未說到擴充，且先執持住，此萬善之囮也。若隨來隨去，更不操存此心，如驛傳然，終身無主人住矣。

只是心不放肆，便無過差；只是心不急忽，便無遺忘。

只一事不留心，便有一事不得其理；

一物不留心，便有一物不得其所。

一事不從心中出，便是亂舉動；一刻心不在腔子裏，便是空軀殼。

慎言動於妻子僕隸之間，檢身心於食息起居之際，這工夫便密了。以下《修身》。

此身要與世融洽，不見有萬物形跡，六合界限，此之謂化。然中間却不糢糊，自有各正的道理，此之謂精。

天地人物，原來只是一個身體，一個心腸，同了便是一家，異了便是萬類。而今看著風雲雷雨，都是我胸中發出；虎豹蛇蝎，都是我身上分來，那個是天地？那個是萬物？

或問「敬之道」。曰：「外面整齊嚴肅，內面齊莊中正，是靜時涵養的敬。讀書，則心在於所讀；治事，則心在於所治，是主一無適的敬。「出門如見大賓，使民如承大祭」，是隨事小心的敬。」或曰：「若笑談歌咏、宴息造次之時，恐如是則矜持不泰然矣。」曰：「敬以端嚴爲體，以虛活爲用，以不離於正爲主。齋日衣冠而寢，夢寐乎所祭者也。不齋之寢，則解衣脱冕矣，未有無衣冕而持敬者也。然而心不流於邪僻，事不詭於道義，則不害其爲敬矣。若專去端嚴上求敬，則荷鋤負畚、執轡御車、鄙事賤役，古聖賢皆爲之矣，豈皆日日手容恭，足容重耶？大端心與正依，事與道合，雖不拘拘於端嚴，不害其爲敬。苟心遊千里，逐百欲，而此身却兀然端嚴在此，這是敬否？」以下《居敬》。

「懶散」二字，立身之賊也。千德萬業，日怠廢而無成；千罪萬惡，日横恣而無制，皆此二字爲之。

靜中看天地萬物，都無些子。以下《主

靜。

學者萬病，只一個靜字治得。定靜中境界，與六合一般大，裏面空空寂寂，無一個事物，纔問他索時，般般足，樣樣有。

千紛百擾中，此心不亂；千撓百逆中，此氣不動，此之謂至靜。

喜來時，一點檢；怒來時，一點檢；怠惰時，一點檢；放肆時，一點檢，此是省察大條欵。人到此多想不起，顧不得，一錯了便悔不及。若養得定了，便發而中節，無用此矣。《省察》。

聖狂之分，只在苟不苟二字。

天下難降伏、難管攝的，古今人都做得來，不爲難事。惟有降伏管攝自家難，聖賢做工夫，只在這裏。《克治》。

天德之良知，是千聖一心，萬古一道，坐斗室而通於六合的。纔落聞見，便有偏倚駁雜，世俗氣味矣。是以聖賢將聞見來證心，不以心徇聞見。《致知》。

字到不擇筆處，文到不修句處，話到不檢口處，事到不苦心處，皆謂之自得者與天遇。《力行》。

夫一言之發，四面皆淵阱也。喜言之，則以爲驕；戚言之，則以爲懦；謙言之，則以爲諂；直言之，則以爲陵；微言之，則以爲險；明言之，則以爲浮。無心犯諱，則謂有心之機；無爲發端，則疑有爲之說。簡而當事，曲而當情；精而當理，確而當時。一言而濟事，一言而服人，一言而明道，是謂修辭之善者，其要有二：曰澄心，曰定氣。《愼言》。

世人喜言無好人，此孟浪語也。今且不須擇人，只於市井稠人中，聚百人而各取其所長。人必有一善，集百人之善，可以爲

賢人。人必有一見，集百人之見，可以決大計。恐我於百人中，未必人人高出之也，而安可忽匹夫匹婦哉？

清議酷於律令，清議之人酷於治獄之吏。律令所冤，賴清議以明之；清議所冤，萬古無反案矣。是以君子不輕議人，懼冤之也。故此事得罪於天甚重。

對左右言，四顧無媿色；對朋友言，臨別無戒語，可謂光明矣，胸中何累之有？

在邪人前正論，不問有心無心，此是不磨之恨。故位在，則進退在我，行法可也；位不在，而情意相關，密諷可也；若與我無干涉，則箝口而已。禮，入門而問諱，此亦當諱者。

天下事，最不可先必而預道之。已定矣，臨時還有變更，況未定者乎？故寧有不知之名，無貽失言之悔。

近世料度人意，常向不好邊說去，固是衰世人心，無忠厚之意。然士君子不可不自責。若是素行孚人，便是別念頭，人亦向好邊料度。何者？所以自立者足信也。《反己》。

以患難視心居安樂，以淵谷視康莊，以疾病視強健，以不測視無事，則無往而不安穩。

常看得自家未必是，他人未必非，便有長進。再看得他人皆有可取，吾身只是過多，便有長進。

胸中情景，要看得春不是繁華，夏不是發暢，秋不是寥落，冬不是枯槁，方爲我境。

有天欲，有人欲。吟風弄月，傍花隨柳，此天欲也。天欲不可無，無則寂；人欲不可有，有則穢。天欲即好的人欲，人欲即不好的天欲。《理欲》。

愈進修，愈覺不長；愈點檢，愈覺有非。何者？不留意作人，自家儘看得過，只日日留意向上，看得自家都是病痛，那有一些好處？初頭只見得人欲中過失，久久又見得天理中過失，到無天理過失，則中行矣。又有不自然，不渾化，著色喫力過失，走出這個邊境，纔是聖人，能立無過之地。

爲善去惡，便是趨吉避凶，惑矣，陰陽異端之説也。祀非類之鬼，禳自致之災，祈難得之福，泥無損益之時日，宗趨避之邪術，悲夫！愚民之抵死而不悟也。即悟之者，亦狃於天下皆然而不敢異。至有名公大人，猶極信尚，反經以正邪慝，復誰望哉？《善惡》。

凡人之爲不善，其初皆不忍也，其後忍不忍半，其後忍之，其後安之，其後樂之。至於樂爲不善，而後良心死矣。

精明也要十分，只須藏在渾厚裏作用。古人得禍，精明人十居其九，未有渾厚而得禍者。今之人惟恐精明不至，乃所以爲愚也。

別錄

宋儒有功於孟子，只是補出個氣質之性，省多少口吻，❶不動氣，事事好。

每日點檢，要見這願頭自德性上發出，自氣質上發出，自習識上發出，自物欲上發出。如此省察，久久自識得本來面目。

孝子之於親也，終日乾乾，惟恐有一毫不快事到父母心頭，無論貧富貴賤，常變順逆，只是以悦親爲主。蓋「悦」之一字，乃事

❶「省」，原作「者」，據賈本、莫本改。

親第一傳心口訣。

明道受用處，陰得之佛、老；康節受用處，陰得之莊、列。然作用自是吾儒。蓋能奴僕四氏，而不爲其所用者。此語人不敢道，深於佛、老、莊、列者，自默識得。

泰山喬嶽之身，海闊天空之腹，和風甘雨之色，日照月臨之目，旋乾轉坤之手，磐石砥柱之足，臨深履薄之心，玉潔冰清之骨，此男兒八景也。❶

忠節鹿乾岳先生善繼

鹿善繼，字伯順，號乾岳，北直定興人。萬曆癸丑進士。授户部主事。遼左缺餉請帑，疏皆不行。會廣東解金花銀至，先生與司農議劄，納太倉，轉發遼左，而後上聞。上怒，降級調外任，先生因移疾去。金花銀者，國初以備各邊之緩急，俱解太倉，其後改解内府，宮中視爲私錢矣。光廟御極，復官，改兵部主事。司馬王象乾行邊，請用廢弁之以贓敗者，耿職方不覆。司馬又請旨，命司官不得違阻。先生寓書福清爭之，無以奪也。高陽以閣臣督師，先生轉員外郎中，皆在幕府。高陽解兵柄，先生亦罷歸，家居四年。崇禎初，起爲尚寶司卿，陞太常寺少卿。未三載，復請告。九年七月，先生堅守定興，城破死之。贈大理寺卿，謚忠節。

先生讀《傳習録》，而覺此心之無隔礙也。故人問其何所授受，曰：「即謂得之於陽明可也。」先生與孫奇逢爲友，定交楊忠愍祠下，皆慨然有殺身不悔之志。嘗寄周

❶「泰山喬嶽之身」一則，原無，據賈本、莫本補。

忠介詩云：「寰中第一非吾事，好向椒山句裏尋。」首善書院之會，先生將入，聞其相戒不言朝政，不談職掌，曰：「離職掌言學，則學爲無用之物，聖賢爲無用之人矣。」遂不往。先生之學，❶頗近東林諸子，一無攙和夾雜，其斯謂之狂狷與？

論學語

吾輩讀有字的書，却要識没字的理，理豈在語言文字哉？只就此日此時此事，求一個此心過的去，便是理也。仁義忠孝，名色萬千，皆隨所在而强爲指稱也，奈何執指稱者求理乎？指稱種種，原爲人覿面相違，不得不隨在指點，求以省悟，而人復就指點處成執滯，談玄説妙，較量一字之間，何啻千里？

此理不是人做作的。天生萬物，而人得其生物者以爲生。四海一天，萬里一天，人心與天並大。只就乍見孺子一端，推之上下四方，往古來今，觸無不覺，叩無不應，偌大宇宙，❷都呼吸一氣之中。故宇宙中物，皆性中物；宇宙内事，皆分内事也。《大學》之明德，《中庸》之性，《論語》之仁，皆是物也，乃合下生成本來面目也。

此理不是涉懸空的，子臣弟友，是他着落。故學以爲己也，而説個己，就在人上；學以盡心也，而説個心，就在事上。此知仁與莊涖，❸不得分也；修己與治人，不得分也；博文與約禮，不得分也；文章與性道，

❶「先生」上，賈本、莫本有「是故」二字。
❷「偌大」，賈本、莫本作「俯仰」。
❸「涖」，賈本、莫本作「禮」。

不得分也。不然，日新顧諟，成湯且爲枯禪矣。

天地萬殊，總是一本，要識得把柄，纔好下手。而形與性分不得，仁與人分不得。忠恕一貫，原非借言，敦化川流，豈容分指？學須是莫知，下學上達分不得；教何嘗有隱，文章性道分不得。看來爲學只在當下，學術事功亦分不得也。

從來文人概稱學者，識得孔子之意，誦詩則乍歌乍哭，欲鼓欲舞，詩亦是學。讀史則其事若親，其人若生，史亦是學。屬辭則行乎其所當行，止乎其所不得不止，文亦是學。總之，天地萬物，皆此生意，生意在我，法象俱靈，吟風弄月，從容自得，孔、顏樂處，意在斯乎！

禮樂不是鐘鼓玉帛，儀節不是聲容制度，全在日用間應事接物上討求應節。其當然而然，極其中的去處叫做禮；其自然而然，極其和的去處叫做樂。兩個字又却是一個理，未有不合禮而得成樂，不合樂而得成禮者，細體之自見。

總憲曹貞予先生于汴

曹于汴，字自梁，號貞予，平陽安邑人。登進士第，授淮安府推官，擢給事中。萬曆辛亥京察，先生以吏科都給事中，與太宰孫丕揚主其事。是時崑、宣傳四明之衣鉢，收召黨與，皆以不謹坐罷。其黨金明時、秦聚奎起而訐之，先生與太宰皆去，而朝中之朋黨遂興。光宗立，起太常少卿。屢遷僉都御史、吏部左侍郎。其推少宰也，先生陪馮恭定以上，而點用先生。蓋小人知君子難進易退，一顛倒而兩賢俱不安其位矣。崇

禎初，召爲左都御史，庚午致仕，卒於家，年七十七。

先生與馮應京爲友，以聖賢之學相砥礪，講求兵農錢賦、邊防水利之要，其耳目大概見之《實用編》。所言仁體，則是《西銘》之註疏也。「木則不仁，不木則仁」，即上蔡之以覺言仁也。以覺言仁，本是不差，朱子却以爲非，謂知覺不可以求仁，仁然後有知覺。夫知覺，猶喜怒哀樂也。人心可指，只是喜怒哀樂，喜怒哀樂之不隨物而遷者，便是仁體。仁是後起之名，如何有仁方有知覺耶？且上蔡之言知覺，覺其天地萬物同體之原也，見得親切，故又以痛痒言之。朱子强坐以血氣之性，血氣之性，則自私自利矣，恐非上蔡之所指也。

論講學書❶

夫道無之非是，❷無人弗足。講學以明道，士農工賈皆學道之人，漁牧耕讀皆學道之事。隆古無講學之名，其人皆學，故無名也。國家以文學取士，天下學校無慮千百，章縫之士無慮萬億，蓋令其日講所謂時習，所謂孝弟，所謂性命仁義，而以淑其身待天下之用也。乃人心不古，遂有口耳活套，掇拾粉飾，以爲出身之媒。師以是教，上以是取，恬不爲異，非其質矣。而於立身行政，毫無干涉。於是君子厭薄其所爲，而聚徒

❶ 賈本、莫本題作「書」。
❷ 「非是」，原作「是非」，據莫本改。

講道，❶人遂以道學目之。若以爲另是一種，豈不惑哉？然講學之中，亦或有言然而行不然，而藉是以干貴人捷仕徑者。而其名爲道學也，是有口耳活套之實，而更美其名。人誰甘之？則群起而相攻，而講者益寡，道益晦矣。大抵所學出於實，則必闇然自修，不論大節細行，一一不肯放過。雖力量不同，未必盡無疵，而不自文以誤人也。所學出於名，則有張大其門面，而於其生平未純處亦曲爲言説，而謂其爲道。夫夷之隘，不害其清；惠之不恭，不害其和，然亦何必曰此隘此不恭，正道之所在，而陋孔子於下風乎？羅近溪逢人問道，透徹心體，豈不可尚？而闊略處，亦誠其病。乃學者得其闊略，以爲可便其私也，而或多不羈。誠有如止菴疏所謂賄賂干請、任情執見等説，是其坐女子於懷而亂之，而猶侈然薄魯男子不爲也，而可乎？但今因止菴之疏，而遂禁其講，是因噎廢食。夫此學乃乾坤所由不毀，何可一日廢也？似更當推廣，而俾千百學校、億萬章縫無不講，以及農工商賈無不講，才是，而其機則自上鼓之。若得復辟召之典，羅致四方道學，倣程子學校之議，布之天下，以主道教於一切鄉學社學之衆，漸次開發，而申飭有位之士以興學明道爲先圖，其學則以躬行實踐爲主，隨其人之根基，引之入道，或直與天通，或以人合天，或真臻悟境，或以修求悟。夫天人合一，修悟非二，舍天而言人，舍悟而言修，則淺矣。近時學者，知皆及此，然言天矣，而人尚未盡；言悟矣，而修且未能。世豈有能致中而不能致和，能正心而不修身

❶「徒」，原作「徙」，據賈本、莫本改。

者哉？則不可不戒也。大抵果能合天，則必益盡其人事；果能真悟，則必益盡其真修。堯、舜、文王、孔子何人也？而兢兢業業，望道未見，徙義改過，沒齒以之也。《答李贊宇》。❶

仁體策

仁人之用心，舉諸我以加諸彼乎？曰：非然也。有彼我則有封域，有封域則有急緩，有急緩則有校量。其卑者，易入於納交聲譽之僞；其高者，亦曲而不直，滓而不粹，暫而不恒，虧而不滿。大湛然而仁具，油然而仁興，奚暇校量哉？昔先哲之談仁也，曰「仁，心之德也」。而泥之者，乃於心之內更求德焉，似非德不足以見仁也者。不知心，焉知仁？故曰「仁，人心也」，言心而不言德。而泥之者，乃於人之內更求心焉，似非心不足以見仁也者。不知人，焉知仁？故曰「仁者，人也」，言人而不言心。嘻！至矣。若理若氣，若形若性，若身若心，貫通矣，渾合矣。天也，地也，萬有不齊之物也，我也，其生之所自一也。鴻濛未闢之始，有合而無分；形象既判之後，似分而實合。故靈明各具，天不獨豐，人不獨嗇，人不獨得，物不獨闕，其中通也。一陰乍動，一陽來復，倏忽彌漫，周於天地，貫於萬物，亦其中通也。疾痾痛癢，相連相關，不但父母兄弟，推之一切，莫不皆然，亦以其中通也。而或者乃曰：「母齧子痛，則常聞之，焉有物痛而亦痛？」嗟乎！母齧子痛，世未必皆其人也，然則父母非一體耶？

❶ 「答李贊宇」，賈本、莫本作「再答李贊宇書」。

此其體之木也，木則無不木也，不木則無所木也。入其室，父母兄弟環向而處，不知其暱也。出則遊闤闠之中，遇其父母兄弟，則暱之。之郡城焉，遇其邑之人，則暱之。之會城焉，遇其郡之人，則暱之。之都城焉，遇其省之人，則暱之。之海外異邦焉，遇中國之人，則暱之。之壙洋之水、木石鹿豕之為叢，遇似人者而暱之矣。方其未暱也，木也；及其既暱也，不木也。且光風霽月，何與於我而忻？狂飈陰霾，何與於我而慘？水光山色，何與於我而喜？荒原頹壁，何與於我而悽？則風月水石，固有通於我者，我乃忻之，慘之，喜之，悽之耳。奈何日日周遊，時時茂對，人忻亦忻，人慘亦慘，以目為賞，以目為惜。語云：「我乃行之，不得我心。」不自察耳，察則不木，不察則木。顧華裔之界限，人物之差等，仁人未嘗無別此，以別之者體之也。華得其所，裔亦得其所也；盡人之理，亦盡物之理也。分殊者，脈絡之分也；理一者，公溥之量也。然征伐可廢乎？刑誅可弛乎？仁人未嘗不嚴此，以嚴之者體之也。仁與不仁，辨之以心，不辨之以迹。除莠剔蠹，以殺機為生；織花鍛鶴，以生機為殺。故貶灼不廢於肌膚，夏楚不靳於愛子。虞廷四罪，魯國肆眚，周王一怒，宋公不阨。孰一體，孰非一體，必有分矣。夫以天地萬物為體，則體大；以四體為體，則體小。以天地萬物之體為人，則人大；以四體之體為人，則人小。大體者能卷能放，流衍於衆小體之中，而衆小體不能隔也。四體之木，則知療之，天地萬物之體之木，則不知療，弗思故也。夫千萬世之上，此天地也，有萬物焉；千萬世之下，此天地也，有萬物焉。天道無窮，

地道無窮，物生無窮，吾心亦無窮。往聖之絶學，未輟於命；而萬世之太平，輒營於中。仲尼之生，千古不疚；堯、舜之心，至今猶存，即其體存也。故曰會人物於一身，通古今於一息，區區補葺於百年之間，君子以爲猶木也。故仁以爲己任，古之成仁者如此。

曹門學則❶

無我方爲真我。

夫學隨事可盡，隨時可盡，隨地可盡，隨分可盡，外無待越，内無容減，當其現在不乏毫釐。

講學愈精則愈粗，愈高則愈卑，故聖學爲庸行，如赤子而止。

遭人之唾罵斥辱，皆我大得益處。

心之在人，雖夢寢而未嘗斷息，常動故也；雖應酬而不可朕兆，常靜故也。

晝游雖樂，不聞遇夜而悲；春景而嬉，豈至逢冬而惡？何者？安於時也。時有順逆，何異晝夜春冬，而情逐景遷，乃致愁苦，亦惑矣。

惟知故止，惟止故知。然知則六合内外，瑩瑩一片，止在何處？

聖人能從心所欲，故不踰矩，世人大概違心耳。

「如何存養此心？」曰：「識得此心，方好存養。」「如何識心？」曰：「心體時時呈露，勿令聞見遮迷。」

仁，心之德也，而泥之者，乃於心之内更求德焉，非德不足以見仁也者，不知心，

❶「曹門學則」一篇，原無，據賈本補。

焉知仁，故曰「仁，人心也」，言心而不言德。泥之者，乃於人之内更求心焉，非心不足以見仁也者，不知人，焉知仁，故曰「仁者，人也」，言人而不言心。

洪濛未闢之始，有合而無分。形象既判之後，似分而實合。入其室，父母兄弟環向而處，不知其暱也。出而遊闤闠之中，遇其父母兄弟，則暱之。之郡城焉，遇其邑之人，則暱之。之會城焉，遇其郡之人，則暱之。之都城焉，遇其省之人，則暱之。之海外異邦焉，遇中國之人，則暱之。之壙洋之水、木石鹿豕之爲叢，遇似人者而暱之矣。且光風霽月，何與於我而忻？狂飇陰霾，何與於我而慘？水光山色，何與於我而喜？荒原頹壁，何與於我而悽？則風月水石，固有通於我者，我乃忻之，慘之，喜之，悽之耳。

談風水者，專言鬼蔭，故欲安其枯骨。至於祖父生前，或置之不得其所，豈其爲蔭生祖父不及死祖父乎？此大惑也。

忠節呂豫石先生維祺

呂維祺，字介孺，號豫石，河南新安人。萬曆癸丑進士。除兗州推官。入爲吏部主事。光、熹之際，上疏請慎起居，擇近侍，防微杜漸，與楊、左相唱和也。累轉至郎中，❶告歸。崇禎初，起尚寶卿，再轉太常卿。庚午，陞南京户部右侍郎，兼右僉都御史，總督糧儲。時邊餉既借支，而納户逋欠又多，積弊難清。上特勑，侵欺者五品以下就便提問。先生悉心籌畫，解支有序。乃曰：

❶「至」，原無，據莫本補。賈本作「之」。

「昔人有言，人至察則無徒，第思國家多故，君父焦勞，爲臣子者，豈能自已。」陞南京兵部尚書。賊犯鳳陵，南京大震，先生尋以臺省拾遺落職爲民。辛巳正月，雒陽陷，先生爲賊所執。道遇福王，昂首謂王曰：「死生命也，名義至重，無自辱。」已而賊害王，酌其血，雜鹿醢飲之，曰：「此福祿酒也。」先生大罵，死之。贈太子少保，謚忠節。

逆奄之時，拆天下書院，以學爲諱。先生與張抱初方講於芝泉書院，幾中危禍。在南都立豐芑大社，歸又立伊雒社，修復孟雲浦講會，中州學者多從之。嘗言「一生精神結聚在《孝經》，二十年潛玩躬行，未嘗少息。曾子示門人曰：『吾知免夫！』非謂免於毁傷，蓋戰兢之心，死而後已也」。若先生者，其見道未可知，庶幾講學而不僞者歟！

論學書

天下萬世，所以常存而不毁者，只爲此道常存。此道之存，人心之所以不死也。使人心而死，則天地之毁也久矣。人心不死，❶而人人未能操存之，便厭厭無生意，所以持世之人，力爲擔任，將一副精神，盡用之於此道。而卑者祇役役於富貴功名，意見蹊徑；其高者又（就）［就］入於懸虚，以爲道吏有在也。不知此道，至平至易，見前即是，轉疑即非，即入世之中，亦自有出世之法，非必盡謝絶人世而後爲學也。世不難於出而難於入，出而不入，出而乃欲入，此幻與僞之爲也。入而能出，此吾儒學問之所以

❶「人」，賈本作「人人」。

異於二氏也。老兄云「即今亦自可學」，❶誠哉！即今亦自可學也。弟有聯云：「人只此人，不入聖便作狂，中間難站脚；學須就學，昨既過今又待，何日始回頭？」故曰纔説姑待明日，便不可也。自古聖賢何人不由學問涵養？而必曰生知云云，則自棄甚矣。只要認定一路，一直硬肩做去，日新不已，即吾儕自有聖諦。彼程、邵諸先覺，非人也乎哉？彼何以與天地不朽，而我輩空没没也？思念及此，有不愧汗浹趾者，豈人哉？然老兄之所以遲疑於其間者，得無謂今天下講學者多僞也？不則謂講學與不講者，多分一畛域，恐吾涉於一邊。噫！豈其然哉！講學之僞，誠有之，然真者必於此出，以其僞而廢真，何異於因噎廢食？且天下之貪官纍多也，未聞以廢仕進也。至於講學之家，多分畛域，亦自有説。吾只見得吾身，非此無以爲人，安身立命，的的在此。世自有世之講學，吾自有吾之講學，所謂天淵懸隔者也。今天下禁講學，而學會日盛。學會雖盛，而真實在此間做者甚少。弟之修復孟先生會，原自修復，不沾帶世間一塵。近日敝邑及鄰邑遠近之士，覺彬彬興起。今世風之壞也久，而人心日不古矣。以老兄之識力，辨此最易，如有意於此，固無事遲疑。孟子云：「奚有於是，亦爲之而已矣。」」《與蘇抑堂》。

天下第一等事，是何人做？天下第一等人，是從何事做起？可惜終身憧憧擾擾，虚度光陰，到雨過庭空，風過花飛時，究竟攜得甚物去？以此思之，何重何輕？何真何幻？何去何從？自有辨之者。然

❶「老兄」，賈本、莫本作「年兄」。下同。

而眼界不開；由骨力不堅；骨力不堅，所以眼界愈不開。以此思之，學問下手處可味也，而世往往曰學問爲僞爲迂。某謂世之學者，豈無僞哉？而眞者固自眞也。以僞爲非，去其僞而可矣。至於學問不足經世，又何學之爲？以此思之，學力事業非兩事也。《與友人》。

弟維祜問："講學爲人所非笑，何以處之？"曰："講學不爲世俗非笑，是爲鄉愿；講學不到使非笑我者終心服我，是爲鄉人；講學必別立崖岸，欲自異於世俗，是爲隱怪；講學不大昌其道於天下後世，以承先啓後自任，以爲法可傳自勵，是爲半途之廢。"《答問一則》。

明儒學案卷五十四終

明儒學案卷五十五　諸儒下三

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

給事中郝楚望先生敬

郝敬，字仲輿，號楚望，楚之京山人。萬曆己丑進士。知縉雲縣，調永嘉，入爲禮科給事中，改户科。上開礦稅，奄人陳增陷益都知縣吴宗堯，逮問。先生劾增，申救宗堯。稅奄魯保、李道請節制地方有司，先生言：「地方有司，皇上所設以牧民者也。中使，皇上所遣以取民者也。今既不能使牧民者禁禦其取民者，已爲厲矣，而更使取民者箝制其牧民者，豈非縱虎狼入牢，而恣其搏噬哉？」又劾輔臣趙志皐，力主封貢，事敗而不坐，鼠首觀望，謀國不忠。於是內外皆怨。己亥，大計京朝官，以浮躁降宜興縣丞，量移江陰知縣。不爲要人所喜，考下下，再降。遂掛冠而歸，築園著書，不通賓客。五經之外，《儀禮》、《周禮》、《論》、《孟》各著爲解，疏通證明，一洗訓詁之氣。明代窮經之士，先生實爲巨擘。

先生以淳于髡先名實者爲人，是墨氏兼愛之言；後名實者自爲，是楊氏爲我之言。戰國儀、秦、鬼谷凡言功利者，皆不出此二途，楊、墨是其發源處。故孟子言「天下之言，不歸楊則歸墨」，所以遂成戰國之亂，不得不拒之。若二子徒有空言，無關世道，孟子亦不如此之深切也。此論實發先儒所未發。然以某論之，楊、墨之道，至今未熄。程子曰：「楊、墨之害，其於申、韓；

佛、老之害，甚於楊、墨。佛、老其言近理，又非楊、墨之比。」夫無所爲而爲之之爲仁義，佛氏從死生起念，只是一個自爲；其發願度衆生，亦只是一個爲人。恁他說玄說妙，究竟不出此二途。其所謂如來禪者，單守一點精魂，豈不是自爲？其所謂祖師禪者，純任作用，豈不是爲人？故佛氏者，楊、墨而深焉者也，何曾離得楊、墨窠臼？豈惟佛氏，自科舉之學興，儒門那一件不是自爲爲人？仁義之道，所以滅盡。某以爲自古至今，只有楊、墨之害，更無他害。楊子雲謂「古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也」。豈非夢語？今人不識佛氏底蘊，將楊、墨置之不道，故其闢佛氏，亦無關治亂之數，但從門面起見耳。彼單守精魂者，不過深山之木石，大澤之龍蛇，無容闢之；其純任作用，一切流爲機械變詐者，方今彌天漫地，楊、墨之道方張而未艾也。嗚呼！先生之學，以下學上達爲的，行之而後著，習矣而後察。真能行習，未有不著察者也。下學者，行也；上達者，知也。故于宋儒窮理主靜之學，皆以爲懸空著想，與佛氏之虛無，其間不能以寸。然按先生之下學，即先生所言之格物也；而先生於格物之前，又有一段知止工夫，亦只在念頭上，未著於事爲。此處如何下學？不得不謂之支離矣。

知言

學以性善爲宗，以養氣爲入門，以不動心爲實地，以時中爲妙用。

性即至善，不待養而其體常定。不定者，氣動之也，故其要只在養氣。

性者，靜也，無爲之先，本無不善。桀、

紂、幽、厲，有爲之後也，氣習勝也。天道於穆，本無不善。災疹乖戾，毒草猛獸，有爲之後也，氣化勝也。

志，氣之帥也，此乃天然妙用。人心起一念，氣即隨念而動。真宰凝定，氣自蟄伏；中心坦坦，氣自舒暢。所以養氣又在調心。

浩然之氣，與呼吸之氣，只是一氣。

一點虛靈內照，自然渣滓銷鎔，以是益信人性本善。若非性善，何以性現，衆欲便消？今人疑性有不善，蓋認情識爲元神耳，不是性之本體，何怪乎不善！

一點靈知，時時刻刻，事事物物，寂照不昧，便是有事。的的真功，行時知行，坐時知坐，呼吸語默細微，無不了了自知，自然性常見而氣聽命。此謂性善，此謂知止，此謂止於至善。

日間寧靜時多，則性見；鬧攘時多，則氣雜。要之塵勞喧嘩中，自有安身立命處，氣常運，性常定，何動不靜？

木戇人，念頭常方方硬硬，以此認不動，非也。念頭苦不圓活，觸著便惱，磕著便搖，須放教和平，滿腔春意，則氣不調而自調，心不定而自定。

習氣用事，從有生來已慣。拂意則怒，順意則喜，志得則揚，志阻則餒。七情交逞，此心何時安寧？須猛力斡轉習氣，勿任自便，機括只在念頭上挽回。假如怒時，覺心爲怒動，即返觀自性，覓取未怒時景象，須臾性現，怒氣自平。喜時，覺心爲喜動，即返觀自性，覓取未喜時景象，須臾性現，喜氣自平。七情之發，皆以此制之，雖不如慎之未萌省力，然既到急流中，只得如此挽回。

喜怒，雖大賢亦不免，但能不過其則耳。若順亦不喜，拂亦不怒，則是性死情灰，感之不應，觸之不動，木石墻壁皆聖賢矣。

有事只是一個乾知。

心所以大者，以其虛也。若滯在一處，只與司視司聽者無別，有礙則小，無礙則大。

但得閒時，則正襟默坐，體取未發氣象。事至物來，從容順應，塵勞旁午，心氣愈加和平，不必臨事另覓真宰。但能平心定慮，從容順應，即此順應者，即是主宰。多一層計較，多一番勞擾。

性體至靜而明，靜故寂寂，明故生生，顯微無間，仁智一體，動靜一源，此天命之本然也。天命不已處即是於穆處。盈兩間，四時日月，寒暑晝夜，來而往，往而來。草木苗而秀，秀而實；人物幼而壯，壯而老，刻刻流行，時時變易，俄傾停滯，即不成造化矣。人性若斷滅枯槁，豈是天命之本然？故曰「離動非性，厭動非學」。

無事端默凝神，內外根境一齊放下。有事儘去思量，儘去動作，只要傀儡一線不放，根蒂在手，手舞足蹈，何處不是性天？

約禮只是主敬，以敬履事之謂禮，以禮操心之謂敬。儒道宗旨，就世間綱紀倫物上著脚，故由禮入，最爲切近。其實把柄只一點靈性，惺惺歷歷，便私欲淨盡，天理流行，日用倫物，盡是真詮。但聖人下學上達，不如此說得玄虛。子思後來提出未發之中，教人戒懼慎獨，直從無始窟中倒底打迸出來，刀刀見血矣。

乾元資始，萬物化育流行，窮歷不變，只緣太虛中有一個貞觀作主，自屈自伸，自

往自來，無心而成化，故曰乾以易知。曰健，曰專，曰直，皆易知之妙用也。人心一念虛靈，惺惺內照，自與天道同運並行。今人念頭無主，膠膠擾擾，精明日消，乃禽乃獸，是謂背天。

《論語》「思無邪」，《禮記》「儼若思」，二語爲聖功之本。不思之思爲儼若思，不偏之思爲正思。孟子曰：「心之官則思，先立乎其大者。」一片虛靈，靜而常照，與宇宙同體，萬象森羅，故曰大，非計較分別之思謂之大也。計較分別之思，皆謂之邪，一有所著，即非中體，非必放縱而後謂之邪也。

不學則殆之思，終日終夜無益之思，皆是揣摩妄想，非儼若無邪之本體。若是真思，即是真學，豈得殆而無益？

養心先要識心體。孟子曰：「苟得其養，無物不長。」先儒謂，先有個物，方去養，方會長。白沙詩云「存心先要識端倪」，此之謂也。吾儒謂喜怒哀樂未發時氣象，禪門謂之本來面目，玄門謂之五行不到處，白沙詩「須臾身境俱忘卻，一片圓融大可知」，即此境界。是萬物皆備，仁之全體也，便是端倪。識此方去日用上護持，工夫纔有下落。先輩謂如鷄伏卵，如龍養珠，先要有珠有卵，方去抱養，非茫茫泛用其心也。

日用感遇，情識牽纏，千頭萬緒，如理亂絲。昔人有環中弄丸之喻，胸次何灑然也。環中者，於此去彼來交繼之間，圓轉平等，無牽强湊合之跡也。弄丸者，因一彼一此，各正之理，隨物應化，❶無凝滯留難之苦也。上士以應用爲樂，下學以酬酢爲苦，但十分苦中得一二分輕省，即是討著把柄。

❶「化」，賈本作「允」。

直到無意必固我，從心所欲，發而中節地位，方是最上頭。

爲仁在養氣，心氣和平，自然與萬物相親。

今人血氣運動，即謂之生，都不知自己性命安頓何處，故云「百姓日用而不知」。

天道只一個乾知作主，更無第二知，所以亘元會運世，時行物生，貞常不變。若有第二知，便費搬弄安排，必然生出許多怪異，時序都要顛倒錯亂。人心多一個念頭，便多一番經營。

大道不分體用，治人即是修己。士君子待人接物處事，一有差謬，即是心性上欠圓融。試隨處返照，自當承認。

萬物若非一體，天下無感應矣。

爲人子弟，日用問安視饍，溫凊定省，唯諾進趨，隅坐徐行，奉杖進履，種種小節，在家庭父母兄長之前行之，絲絲都是性命精髓流洩出來，所以爲至德要道。

有目能見，無目即無見；有耳能聞，無耳即無聞；有血肉軀便有我，無血肉軀即無我；有計較思量便有心，無計較思量即無心。此凡夫局於形氣，所謂顛倒迷惑，沉淪生死，爲可悲憫者也。悟中人，須不假五官四肢，閉明塞聰，兀然枯朽，而光熒朗鑑，到處空明，沖漠無朕之中，萬象森羅，方爲知者。

形氣有生死，性無生死。性自太虛來，與太虛同體，附形氣而爲性。形從太虛中結聚，故不離太虛之本然。譬如冰從水生，不離溼，所以性體與虛合也。形毀氣散之後，一點虛明不被情識牽纏，復還太虛去。若被情識牽纏，展轉汩沒，依舊化形化氣，少不得太虛本然仍在。如金雜銅中，百劫

不壞，直待銅質銷盡，金體復現。

今人病痛，只爲心不在軀殼內，所以形空氣散，日趨朽敗。若心在身中，食知食，視知視，聽知聽，一切運動喘息無不了了自知，則神常凝，氣常聚，精常固。昔賢所以言心要在腔子內也。

天地元氣，只在兩間內運用，保合不泄，所以天長地久。日月只在兩間內代明，所以久照。今人精氣神識，渾在外面發洩無餘，安得不敗漏銷竭，以至死亡？

老子曰：「載營魄抱一，能無離乎？」營義訓明，亦訓動，即魂也，動而明者爲魂。《淮南子》曰：「天氣爲魂，地氣爲魄。」註曰：「魂，人陽神也；魄，人陰神也。」魂魄具而成人，二者相守。魂，日也；魄，月也。天道日月相推而明生，人身魂魄相守而靈發。月附日而生光，魄附魂而生靈。晝陽勝，白日動作，魂用事也。魄即伏其間，陰不離陽也。夜陰勝，向晦晏息，魄用事也。魂即守其宅，陽不離陰也。魄精重濁，離魂則沉，在夜則爲厭寐，在晝則爲昏惰頑冥，一切貪著不仁之患。魂神輕清，離魄則浮，在晝則爲散亂馳逐，在夜則爲驚悸狂呼，展轉不寧之患。故攝生者以魂爲主，魂勝而魄受制，則志氣清明，神宇光朗，爲賢爲聖。魄勝而魂受制，則私欲橫行，邪暗蔽塞，爲狂爲愚。魂不守魄，則官曠宅空，神外馳而形無檢，破耗銷竭，爲病爲死。故曰「載營魄抱一」。載者，並畜同處之意；抱一者，渾合不離之法也。

四書攝提

凡事君者，盡忠謀國，以求必濟，不可

輕棄其身。處困者，畏天凝命，以求遂志，不可輕棄其命。如是，則君事無不終，而己志無不遂。至於萬不可已，舍身殞命，良非得已，豈謂凡事君者，先意其必亡，遂委身棄之乎？世儒不達，於爲臣，輒云「不有其身」，於處困，輒云「不有其命」，但求塞責，不顧委托，無濟困之才，適以自喪其軀，豈聖人教人之本意哉？夫道貴通變，《易》戒用剛，儒者固執用剛，舉天下國家之重，祇以供吾身之一擲，經術不明，身世兩誤，可不慎歟！

「不求安飽」，朱註：「志有在而不暇及，所以敏於事。」其實飲食居處，亦便是事。恒情，食輒求飽，居輒求安，所謂有事而正也。見小欲速，傖父習氣，學道者逞一毫習氣不得，著一毫私意不得，穿衣喫飯都是事。

博十家，終日尋行數墨，靈知蒙閉，沒齒無聞，皆沿習格物窮理，先知後行，捕風捉影，空談無實。學者求真知，須躬行實體，行之而後著，習矣而後察，向日用常行處參證，自然契合。

人情所謂好惡者，好他人，惡他人耳。聖人所謂好仁惡不仁者，自好自惡也。世所謂好仁惡不仁，見可好之在仁，可惡之在不仁耳。聖人所謂好仁，即是爲仁；所謂惡不仁，即是去不仁。

《論語》無空虛之談，無隱僻之教，言性即言習，言命即言生死興廢，言天即言時行物生，言仁即言工夫效驗，言學即言請事條目。境不離物，心不離境，理不離事，學不離文，道不離世，天不離人，性天不離文章，故曰「下學而上達」。高卑一也，遠邇一也，道器一也，形性一也，理氣、博約、知行皆一

也。一即貫，貫即一，故曰「一以貫之」。後儒事事物物，分作兩段，及其蔽也，遂認指爲月，畫地爲餅，蹠虛爲實，貴無而賤有，離象而索意，厭動而貪靜，遠人而爲道，絶俗以求真。清虛寂滅之教盛，而規矩名法蕩然矣。

人性雖善，必學習而後成。聖賢亦子雖良，養之四壁中，❶長大不能名六畜。雖有忠信之資，不學不成令器。荀卿疑人性爲惡，以此。夫性本虛靈，人之生理何有不善？如五穀果實，待人栽培，委之閒曠，其究腐敗耳。可謂五穀果實，本無生理乎？浮屠稱無學以求見性，所以荒宕馳騁，敗常亂俗也。

聖人於道，但教人行，不急責人知。禮儀三百，威儀三千，使民由之而已。知則存乎賢者，縱不知能由，亦有所範圍而不及於亂。如天下仁人孝子少，養生喪祭之禮不廢，即賊子亦少。必若責養生者以深愛和氣，責居喪者以三年不言，責祭祀者以七日戒三日齋，洋洋如在，不惟孝子慈孫不多得，并將奉養衰麻奠享，以爲難行。故聖人制禮，因人情而節文，小大由之，正以此。二氏執途之人，責以明心見性，致虛守靜，未可得，反使世人迷謬不知所趨。故道者卑近平常，人情而已。

道不離宇宙民物，二氏言道，出宇宙民物之外，理學言道，藏宇宙民物之中。聖人禮樂即道，四科即學。二氏以民物爲幻，以空寂爲真，故道出於世外。理學以有形爲氣，以無形爲理，故道藏於世中。二氏不足論，儒者學爲聖人，分理氣爲二，舍德行言

❶「壁」，原作「璧」，據賈本、莫本改。

語政事文學，別求主靜窮理，豈下學而上達之本教？

養身者，將天地萬物，無邊光彩，一齊收攝向身來，醞釀停毓，然後發生。有身而後有天地萬物，無己是無天地萬物也。故己重於天地萬物。尋常行處，常知有己，即是放其心而知求。

「下學而上達」一語，爲學的。世儒與二氏教人先知，聖人教人先行，故學習爲開卷第一義，學習即行也。悅則自然上達，悅即知，知即好且樂，故悅蓋由之而後知之也。孟子謂「行不著，習不察」者，彼爲終身由之而不知者發也。終身由之而不知，猶然不行不習不由也。真能行習，未有不著不察者也。故道以行爲本。聖人教諸子，不過尋常踐履，躬行實地，其所謂正心誠意，盡性知命者，已即在其中矣。

知與識異，知者，太虛之元神，即明德之真體。太極初分，陽明爲知，陰暗爲識。暗中亦有明，浮屠謂之陰識。在天，日爲陽魂，猶知也；月爲陰魄，猶識也。在人，旦晝魂用事，爲知；昏夜魄用事，爲識。識附知生，還能蔽知；知緣識掩，還以宰識。故旦晝亦不能離識，夢寐亦不能離知。知爲主，勿爲識奪，即知即止也。知不能爲主，隨識轉移，雖知不能自止。學者但使明德常主，便是知止。

自欺最是雜念，妄想爲甚。未有可好可惡之物，空想過去未來，此是念頭上虛妄。未見施行，不爲欺人，祇自欺也。及事物到前，蒙蔽苟且，不能致知格物，惡惡不能如惡臭，好善不能如好色，自家本念終成欠缺，是謂不自慊，較自欺加顯矣。自欺在未有好惡前，不止不定，不靜不安，不可與

慮，而戒之之法全在知止。自慊在既有好惡後，能絜矩，能忠信，加諸家國天下身心無歉，而求慊之功在致知格物。故《中庸》言誠，必兼物我，始終純一，乃爲至誠。與《大學》誠意在致知格物正同。大抵恒人意不誠，由妄念多，所以勿自欺爲始，始於知止有定也。欲意誠，必待擴充，所以自慊爲終，終於物格知至也。

宇宙間，惟物與我。意在我，物在天下，往來應感，交涉之端在知。致吾知，往及物，謂之格。格，至也，推吾之知至彼物邊，攝天下之物歸吾意邊，故曰「致知在格物」。

意惟惡念，知其非而任之，是自欺。若善念，何嫌往來？禪家并善念掃除，乃至夢寐亦欲自主，與覺時同。如夢覺可一，則晝夜亦可一，生死亦可一。其實晝夜生死，焉可一？惟生順死安，便是生死一；晝作夜息，便是晝夜一；善則思行，惡則思止，便是行止一；意苟無邪，便是有意無意一。勿自欺者，不專在止念，在知是知非，知其所當止而止之，止固不自欺也。知其所不必止而不止，不止亦非自欺也。蓋思者，心之官，聖功之本。禪家必以不起念爲無礙，儒者襲其旨，刻勵操心，乃至旋操旋舍，忽存忽亡，反以知止爲難，失之遠矣。禪寂無念，但念起，不分善惡，皆自欺。聖教善是善，惡是惡，覺是覺，夢是夢。苟夢覺不一，在人即謂自欺，將晝夜不同，在天地，亦是自欺乎？不通之論也。

近代致良知之學，祇爲救窮理支離之病，然矯枉過直，欲逃墨而反歸楊。孟子言良知，謂性善耳。是非之心，人皆有之，然自明自誠，先知先覺者少，若不從意上尋

討，擇善固執，但渾淪致良知，突然從正心起，則誠意一關虛設矣。致知者，致意中之知，無意則知爲虛影，而所致無把鼻。須意萌，然後知可致。人莫不有良心，邪動膠擾於自欺，必先知止定靜，禁止其妄念，以達於好惡，然後物可格，知可致，意可誠。若不從知止勿自欺起，胡亂教人致良知，妄念未除，自欺不止。鶻突做起，即禪家不起念，無緣之知，隨感輒應，不管好醜，一超直入，與《中庸》擇執正相反。既有誠意工夫，何須另外致良知？不先知止勿自欺，以求定靜安慮，那得良知呈現，致之以格物乎？

「中」之一字，自堯、舜開之，曰「允執厥中」，然未明言其所謂中也。夫子始言「中庸」，中即庸也。庸之言用也。百姓日用，即中也。❶大舜執其兩端，用其中於民。執兩端，即執中也。《易》曰「一陰一陽之謂道」，即兩端也。孟子云「執中無權，猶執一也」。權即兩端，兩端者，執而無執，是謂允執。後儒以不偏不倚、無過不及之間爲中，是執一也。中有過時，自有不及時，過與不及，皆有中在。如冬有大寒，亦有熱；夏有大暑，亦有涼。不可以其不及而謂之非冬夏，不可以其太過而謂之非寒暑也。

中即性也，性含舒慘，喜怒哀樂未發混同，所以爲不測之神。發皆中節，植本於此。若但有喜樂無哀怒，有哀怒無喜樂，則偏方一隅，不活潑，何以中節而爲和？必言和者，中不可見聞，和即可見聞之中；中無思爲，和即思爲之中。無和則中爲浮屠之空寂耳。聖人言中，向用處顯，所以爲中

❶「夫子始言」至「即中也」二十二字原無，據賈本、莫本補。

庸，教人下學而上達。微之顯，隱之見，誠之爲貴也。

未發在未有物之先，所謂一也，神也，形而上也。無過不及在既有爲之後，器也，形而下也。無過不及者，形象之迹；未發者，不睹聞之神，不可相擬。

有圓融不測之神，而後可損益變通以用中。未用只是兩端。兩端者，無在無不在，所謂圓神也。一而非一，二而非二，故曰兩端。合虛實有無而一之。

不論已發未發，但氣質不用事，都是未發之中。

知行合一，離行言知，知即記聞；離知言行，行皆習氣。

道由路也，共由爲路。日用常行，實在現成，無論微顯內外，但切身心人物事理，可通行者皆道，是謂之誠。無當於身心人物事理，雖玄妙，無用不可行，皆是虛浮，不可以爲道。即切身心事物，人苟昏迷放逸，氣質用事，雖實亦虛也。故聖人教人擇善固執，只在人倫庶物間。神明失照，則荆棘迷路；神明作主，則到處亨通。舍此談玄說妙，捕風捉影，盡屬虛浮。故曰「明則誠矣，誠則明矣」。著實便是誠，惺覺便是明，誠明而能事畢矣。

問「天地不二不測」。曰：「太極未判，渾渾沌沌；太極初判，一生兩分。兩抱一立，以爲一而兩已形，以爲兩而一方函，不可謂一，不可謂二，第曰不二。不二者，非一非二之名。陽動陰靜，翕闢相禪，一以貫之，是曰不測。在人心，惟已發之和與未發之中交致，而萬感萬應，所謂一而二，二而一。譬如作樂，樂器是二，中間容戛擊搏拊，連器成兩；音是一，中間有輕重緩急，

曲折空歇處，連音成兩。此一陰一陽之道，參天兩地之數，事物巨細皆然，是謂不測。」

朱子以存心爲尊德性，以致知爲道問學。存心者，操存靜養之謂；致知者，格物窮理之謂，本程子「涵養須用敬，進學在致知」來。❶德性原不主空寂，今以存心當尊德性，則墮空寂矣。問學原不止窮理，今以致知當道問學，則遺躬行矣。德性實落，全仗問學，離問學而尊德性，明心見性爲浮屠耳；離德性而道問學，尋枝摘葉爲技藝耳。除却人倫日用，別無德性。一味致知窮理，不是實學。學，效也，其要在篤行。道，由也，道問學者率由之，非記聞之也。

夫無思無爲，寂然不動，德性之虛體也。感而遂通天下之故，問學之實地也。論感應之迹，人心一日之間，無思無爲者，不能斯須；而論存主之神，自幼至老，其寂然不動者，百年常住。故曰「不睹不聞，莫見莫顯」。豈徒操存靜養，無思無爲，謂之尊德性乎哉？若是，則所謂道問學者，亦風影耳。

身無邪動即心正，心無欺詐即意誠，意無曖昧即知至，事事物物，知明處當即物格。

世教衰，道術裂，日事浮華，粉飾鋪張，不識道體本初。故子思微顯闡幽，示人以不覩不聞、無聲無臭之真，使人斂華就實，返本歸元，非專教人遺事物，靜坐觀空，如禪寂也。且如《論語》言敬，只是謹慎無敢慢之意，不外修己事上。而理學家必曰「主一無適乃爲敬」，使學人終日正襟危坐，束縛桎梏胸臆，以爲操心，曰「戒慎不睹，恐懼

❶「本程子」等十四字小注原無，據賈本、莫本補。

不聞，君子慎獨當如此」。畢竟張皇桯杌，如捕風繫影，徒費商量，終無所得。何如即事就境，隨處隨時，恂恂規矩，從容和順，自然内外渾融矣。

《禮》曰：「體魄則降，知氣在上。」知與氣非二，知即氣也。無氣即無知，太虚渾是氣，所以能神。

氣即理之實處。

剛大充塞者，氣之分量，所以稱浩然者也。要其善養，不在剛大充塞處，只在幾微存主中。集義自然氣和，心廣體胖，上下同流。世儒錯向剛大充塞處求，謂《易》道貴剛，與時中妙用迴隔。大抵氣質不用事即是養氣，德性常主即是集義。

學養氣，即氣是事，但不可著於氣。平常執事，凡事皆事，但不可著於事，著事便是勿求於心。事在即心在，心爲主，事不得爲主，便是心勿忘。心勿忘則即事是心，不必更於事外覓心。如心上添心，即是助長。體用一原，顯微無間，事理圓通，心境不二，求放心之要領也。

養氣是徹上下、合内外之道，天地時行物生，人身動作威儀，皆氣也。天命無聲無臭，於四時百物上調停；人心不睹不聞，於動作威儀上培養。偏外則支離，偏内則空寂，聖學所以養未發之中於已發之和也。

《儀禮》，親喪三日，成服，杖，拜君命及衆賓，不拜棺中之賜。禮，凡尊者有賜，厥明日，必往拜。惟喪禮，孝子不忍死其親，棺中之賜，衣衾含襚之類，拜於既葬之後。孟子爲齊卿，母卒，王以卿禮賻之，臧倉所謂「後喪踰前喪」，衣衾棺槨之美，皆王之賜。路中論棺槨之美，其故可知。反於齊，拜王賜也。止於嬴，止境上，不入國也，衰

經不入公門。大夫去國，於境爲壇位而哭親，至齊境拜賜，即返魯終喪也。俗儒譏孟子不終母喪，不考禮文之故也。

道之大原出於天，假使人性本無此道，雖學亦不能。洪荒至今，不知幾億萬載，習俗緣染，斧斤戕伐，此理常新。苟非性善，絶學無傳久矣，豈書册所得而留哉？由學而能者，萬不敵天生之一；由不學而壞者，一喪其天生之萬。故學爲要。

七篇大抵與楊、墨辯，然七國時，二子死久矣，當世爲害者，非盡楊、墨，二子亦未嘗教人無父無君也。要之，楊子爲我，墨子爲人，當時遊士無父無君，皆起於自爲爲人，故曰「天下之言，不歸楊則歸墨」。淳于髡曰：「先名實者爲人。」此墨氏兼愛之言也。「後名實者自爲」，此楊氏爲我之言也。千萬世功利之媒，不出此兩途，皆是無君父、害仁義者也。仁義者，立人之道，人知孟子爲楊、墨辨，不知爲當世不仁不義者辨也。

孔子之道，時中而已。隨處適中，包三才，貫古今，化育所以流行，人物所以生成。千變萬化，所謂滄海之闊，日月之光。觀波瀾浩蕩，然後知天下莫大於水；觀光輝普照，然後知明莫大於日月。若但窮源於山下，涓涓耳；仰觀懸象，規規耳；求本於聖心，幾希耳。故善觀水者，於波瀾洶湧處；善觀日月者，於光明普照處；善觀聖道者，於萬象森羅處。説者顧謂觀瀾知水之本，觀容光知明之本。夫水之本，天一也；日月之本，二氣也。觀者不於實而於虚，不於顯而於微，不於費而於隱，何以觀？何以見大？觀天載於無聲無臭，不於時行物生；觀聖人於不睹不聞，不於經綸變化。

所以世之學道者，澄心默坐，不於人倫庶物躬行實踐，則二氏之觀空無相，爲無量大千者而已。以此言道，豈孔子下學上達之旨？

諫議吳朗公先生執御

吳執御，字朗公，台州人也。崇禎間，由進士擢刑科給事中。初入考選，宜興令其私人李元功邀致之，先生不往。御史袁弘勳、金吾張道濬，搏擊善類，太宰王永光主之。先生劾其誨貪崇墨，宜避賢路，永光尋罷。上憂兵餉缺額，先生言：「今日言餉，不在創法，而在擇人。誠令北直、山西、陝西，凡近邊州縣，罷去遢茸之輩，勅吏部精擇進士，盡行改選，畀以本地錢糧，便宜行事，各隨所長，撫吾民，練土兵，餉不取償於司農，兵不借援於戍卒，計無便於此。」不聽。又劾宜興「塘報、奏章，一字涉盜賊，一字涉邊防，輒借軍機密封下部，明畏廷臣摘其短長。他日敗可以捷聞，功可以罪按也。詞臣黃道周，清嚴不阿，欲借試錄處之，未遂其私，則遷怒儀部黃景昉楚錄，箴砭異同，必欲斥之。李元功、蔣福昌等，夙夜入幕，私人如市，此豈大臣壁立千仞、不邇群小之所爲哉？」奏上，上切責之。先生再劾三劾，俱留中。凡先生所言，皆時局小人之深忌。

已而先生奏薦劉忠端、曹于汴，并及御史遲大成所舉之姜曰廣、文震孟，中允倪元璐所舉之黃道周。上責其徇濫。御史吳彥芳言：「正人蠖伏尚多，邪類鴟班半據。」薦曹于汴、李邦華、李瑾，劾呂純如、章光岳。上以朋比，下先生與彥芳於刑部，坐「奏事上書，詐不以實」律，杖，徒三年。兵部員外

郎華允誠，劾「溫體仁與閔洪學同邑相依，驅除異己，而吳執御之處分，遂不可解矣」。未幾，先生亦卒。

有《江廬獨講》一編。其學大都以立誠爲本，而以坤二爻爲入門，因合之乾三爻，深佩宋儒居敬窮理之說。至海門言求己處，亦篤信不疑。故于克己閑邪，謂不當作去私說，雖未洞見道體，獨契往聖，而一種擔當近理之識，卓然躬行君子也。

江廬獨講

克復工夫，是一了百當，其餘出門使民，都是逐件做工夫。假如出門時，聚起精神，這出門時，便是仁；使民時，聚起精神，這使民時，便是仁。

子劉子曰：❶「精神只是一個，這能出門的精神，便是能使民的精神。此理，月落萬川，不分江河沼沚，只人所見有不同。然此語自是從親切體貼來者。」

祭祀感格，乃生者之氣，非死者之氣。朱子「人死未盡散」之說，尚從佛學來，然難說只是生者之氣。氣本無間，屈伸有無皆氣也。雖散而盡，仍是死者之氣。故曰「返而歸者爲鬼」。

天無時不動，而天樞則不動。

子劉子曰：「是動靜判然二物也。天樞之動甚微，如紡車筦一線，極渺忽處，其動安可見？故謂之『居其所』。其實一線之微，與四面車輪，同一運轉，無一息之停，故曰『維天之命，於穆不已』。此可以悟心體之妙，故曰『幾者，動之微，吉之先見者也』。此學不明，遂令聖真千載沉錮，而二氏之說得以亂之。」

❶「子劉子」，賈本、莫本作「劉夫子」。下同。

兩間可求惟己，七尺可問惟心。

喜怒哀樂稍有盈溢，便是氣。

常存此心，不爲氣動，即是「無終食之間違仁」。

明儒學案卷五十五終

明儒學案卷五十六　諸儒下四

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

忠烈黃石齋先生道周

黃道周，字幼玄，號石齋，福之鎮海衛人。家貧，時時挾策遠遊。讀書羅浮山，山水暴漲，墮澗中，溯流而人，得遇異人，授以讀書之法，過目不忘。登天啓壬戌進士第。選庶吉士，散館，補編修，即以終養歸。尋丁內艱，負土築墓，終喪丙舍。

崇禎庚午，起原官。小人恨錢龍錫之定逆案，借袁崇煥邊事以陷之，下獄論死。先生抗疏頌冤，詔鐫三級。陛辭，因言《易》數，「皇上御極之元，當師卦上九，開國承家，小人勿用」。以諷首輔溫體仁，削籍爲民。丙子，起右中允，上言：「慎喜怒，省刑罰，即如鄭鄤杖母之獄，事屬曖昧，法不宜坐。」奉旨切責。丁丑，進左春坊左諭德。大學士張至發選東宮官屬，不及先生。楊廷麟等之直講讀者，以讓先生。至發曰：「道周意見不無少偏，近日疏三罪、四恥、七不如，有『不如鄭鄤』之語。蔑倫杖母，明旨煌煌，鄤何如人？而自謂不如，是可爲元良輔導乎？」給事中馮元飇言：「道周忠足以動聖鑒，而不能得執政之心，恐天下後世有以議閣臣之得失也。」

戊寅，進少詹事，兼翰林院侍講學士。上御經筵，問：「保舉考選，孰爲得人？」先生對：「樹人如樹木，須養之數十年，始堪任用。近來人才遠不及古，況摧殘之後，必

須深加培養。」上又問，對曰：「立朝之才，存乎心術；治邊之才，存乎形勢。先年督撫未講形勢要害，浪言勦撫，隨寇團走，事既不效，輒謂兵餉不足。其實新舊餉約千二百萬，可養四十萬之師。今寧、錦三協兵僅十六萬，似不煩別求，以供勦寇之用也。」未幾，楊嗣昌奪情入閣，陳新甲奪情起宣大總督，方一藻以遼撫議和。先生具三疏，一劾嗣昌，一劾新甲，一劾一藻。七月己巳，上召先生至平臺，問曰：「朕自經筵，略知學問。無所爲而爲之謂天理，有所爲而爲之謂人欲，爾疏適當枚卜之後，果無所爲乎？」對曰：「臣無所私。」上曰：「前月二十八日，推陳新甲，何不拜疏？」對曰：「御史林蘭友、給事何楷，皆有劾疏，以同鄉恐涉嫌疑耳。」上曰：「今遂無嫌乎？」曰：「天下綱常，邊疆大計，失今不言，後將無及矣。臣所惜者，綱常名義，非私也。」上曰：「知爾素有清名，清雖美德，不可傲物遂非，唯伯夷爲聖之清，若小廉曲謹，不受餽遺，此可爲廉，未可爲清也。」對曰：「伯夷全忠孝之節，孔子遂許其仁。」上以爲強說。嗣昌出辯曰：「臣不生於空桑，豈遂不知父母？臣嘗再辭，而明旨敦迫甚至。臣父而在，且不敢自有其身，況敢有其子乎？道周學行人宗，臣實仰企之，今乃謂不如鄭鄤，臣始太息絕望。鄤之杖母，行同梟獍，道周又不如鄤，何言綱常耶？」先生曰：「臣言文章不如鄭鄤。」上責其朋比，對曰：「衆惡必察，豈得爲比？」先生又曰：「古人對仗讀彈文，嗣昌身爲大臣，理宜待罪，豈得出而角口？」於是嗣昌引退。上曰：「爾不宜詆謗大臣。」對曰：「臣與嗣昌，比肩事主，何嫌何忌而不盡言？」上曰：「孔子誅少正

卯，當時亦稱聞人，惟以心逆而險，行僻而堅，言僞而辯，順非而澤，記醜而博，不免孔子之誅。今之人率多類此。」對曰：「少正卯心在欺世盜名，臣之心在明倫篤行。」上以褊激恣口，叱之去。先生曰：「臣今不盡言，則臣負陛下；陛下今日殺臣，則陛下負臣。」上曰：「爾讀書有年，祇成佞口。」先生又爲上辯忠佞者久之。上怒甚，然亦奪於公議，止謫江西布政司知事。蓋上素知先生清苦無私。第三疏在枚卜之後，小人中之者，謂當枚卜之時，隱忍不言，睥睨宣麻，宣麻不得，由是發憤耳。上入此間，亦遂疑先生平生言行之出于僞也。先是五月間，先生草劾一藻、新甲二疏，俾長班投會極門。長班恐疏上，必敗枚卜，乃駕言會極門中官索錢，先生無以應。至會推旨下，長班絕望，始並投三疏，故小人有此揣摩。彼小人之識見，亦猶夫長班之識見也。

庚辰，江西巡撫解學龍疏薦地方人才，謂先生堪任輔導。上怒其朋比，逮先生及解撫，廷杖之，下刑部獄。戶部主事葉廷秀、太學生涂仲吉，上書頌先生，皆廷杖。先生在獄中，同獄者多來問學，偵事者上聞，詞連黃文煥、陳天定、文震亨、孫嘉績、楊廷麟、劉履丁、董養河、田詔，上使鎮撫司雜治之，連及者既不承，至有戟手而詈者。諸人皆返刑部，而先生改下北寺。當是時，告訐公行，小人創爲福黨之說，以激上怒，必欲殺先生而後已。司寇劉澤深擬烟瘴遺戍，再奏不允。宜興出山，天下皇皇，以出先生望之。辛巳十二月，戍辰州衞。一日，上御經筵，嘆講官不學。宜興進曰：「惟黃道周，識雖偏而學則長。」次輔蔣八公因言道周貧且病，乞移近戍。宜興曰：「皇上無

我之心，有同天地，既道周有學，便可徑用，何言移戍？」上笑而不言。既退，即御書原官起用。未上而京師陷。南渡，起禮部尚書，掌詹事府事。尋以祭告禹陵出，棲遲浙水。

國亡之後，奉思文入福，遂首政府。是時政由鄭氏，祭則寡人。賜宴大臣，鄭氏欲居第一。先生謂祖制武職無班文官右者，相與爭執。鄭氏辭屈，嫌隙遂成。先生視鄭氏殊無經略之志，自請出關，然不能發其一甲，轉其斗粟，徒以忠義激發，旬月之間，揭竿雲集。先生親書告身獎語，給爲公賞，得之者榮於誥敕。從廣信抵衢州，爲其門人所給，至婺源明堂里見執，繫尚膳監，絕粒十四日不死，引磬又不殊。丙戌三月七日，兵解，年六十二。

先生深辨宋儒氣質之性之非，氣有清濁，質有敏鈍，自是氣質，何關性上事？性則通天徹地，只此一物，於動極處見不動，於不睹不聞處見睹聞，著不得纖毫氣質。宋儒雖言「氣質之性，君子有弗性焉」，畢竟從夾雜中辨別精微，早已拖泥帶水去也，故知先生之說爲長。然離心之知覺無所爲性，離氣質亦無所爲知覺，如此以求盡性，未免易落懸想。有先生之學則可，無先生之學尚須商量也。

榕壇問業

千古聖賢學問，只是致知；此知字，只是知止。試問止字的是何物？象山諸家，說向空去，從不聞空中有個止宿。考亭諸家，說逐物去，從不見即事即物止宿得來。此止字，只是至善，至善說不得物，畢竟在

人身中。繼天成性，包裹天下，共明共性，不說物不得。此物粹精，周流時乘，在吾身中，獨覺獨知，是心是意。在吾身對照過，共知共覺，是家國天下。世人只於此處不明，看得吾身內外有幾種事物，著有著無，愈去愈遠。聖人看得世上只是一物，極明極親，無一毫障礙。以此心意徹地光明，纔有動處，更無邪曲，如日月一般，故曰明明德於天下。學問到此處，天地皇王都於此處，受名受象，不消走作，亦更無復走作，那移去處，故謂之止。自宇宙內外，有形有聲，至聲臭斷處，都是此物貫徹，如南北極作定盤針，不由人安排得住。繼之成之，誠之明之，擇之執之，都是此物，指明出來，則直曰性。細貼出來，則爲心爲意，爲才爲情。從未有此物不明，可經理世界，可通透照耀。說此話尋常，此物竟無著落。試問諸賢，家國天下，與吾一身，可是一物？可是兩物？又問吾身有心有意有知，夢覺形神，可是一物？兩物？自然谿然摸索未明，只此是萬物同原，推格不透處。格得透時，麟鳳蟲魚一齊拜舞；格不透時，四面墻壁無處藏身。此是古今第一本義，舍是本義，更無要說，亦更不消讀書做文章也。

問：「格物之物，若果有物；致知之知，應別有知。夫子直說『知之爲知之，不知爲不知，是知也』，此知字豈有物在？」某云：「夫子平生說無知，《中庸》都說有物；佛家極要說無物，諸乘都說有知。此是玄黃之判。然是夫子對子路說得不同，曰：『由，知德者鮮矣。』彼知字若是無物，則此德字亦是無知了。此處參透，於本始工夫定無疑誤。」

問：「前說萬物一體，未免是籠統說

話。周、程説敬，延平説靜，唐、虞説中，此中皆不著一事一物。如要靜觀未發氣象，又放不得胞與源頭。」某云：「賢説極好。未發前，不看得天地萬物；已發後，必爲天地萬物所倒。此處格透，縱有蔽虧，是天地萬物影光相射。」

問：「已信格物是個明善，再不復疑。只是一個學字，晦翁謂明善復初，陸説是自然有覺，將覺先於學，抑學後乃覺耶？有學便有習，將覺果是性，學果是習耶？」某曰：「此則不曉格物是知去格他，抑知至是物通至此耶？聖賢只是如此學問，猶天上日月，東西相起，決不是舊歲星辰，教今年風雨；亦不是今歲晦朔，覺去歲光明。吾人只此一段精魂，上天下地，無有定期。溫故便知千歲，知新便損益百代，切勿爲時師故紙蔽此晶光。」

問：「時時守中，與時措之宜，是一是二？」某云：「聖門喫緊入手處，只在慎獨。自不睹聞，自未發以至已發，隱微顯見，何時離得中字？何時分破得中字？聖門不把和字硬對，正是聖門明眼明手。如小人，便要通方，隨時變化，以此於中庸上看粗了。」

大抵戒慎，則時時做得；不戒慎，則時時做不得。擇乎中庸，不能期月者，畢竟於隱微去處工夫不到。如要刻刻致精，自然無期月終身之別。隨他説時中變化，我只管是刻刻獨知，再勿隨他橫生手脚。

某生平謂人心頭學地，須積精而成，如一片日頭，晃赤赤無一點昏昧，團團天中只一片日子。日北，則晝長氣熱，萬物皆生；日南，則晝短氣寒，萬物皆死。觸鹵而出，則爲雷霆；迫氣而行，則爲風雨。餘光所

照，以爲星辰；餘威所薄，以爲潮水。爆石爲文，融金爲液；出入頂踵，照于心繫。如此，世間無一物一事不是日頭串透。人生學問精誠，常如此日，然後能貫串六虛，透徹上下，千里萬里，無有障隔。如此便到十世百世，更無芥礙了。稍不如此，雖杵針鐵線，穿鑽不來，何況鋼城千重內外？❶

問：「上下四方，覆仰圓成，如何說一矩字？既是矩字，如何貫去？」某云：「此事只有管仲曉得，曾參用得。管子云：『大圓生大方，大方生規，規生矩。』矩自四方，從大圓中五變出來，生人生物，生四肢百節，禮樂疇象，無人曉得。顏子問目，夫子把四勿與他，版版整齊，他人一毫用不得。曾子以忠恕兩字代之。漢初儒者，把《大學》、《中庸》置禮書中，是聖門奧義。今人抽出以爲心學，如一方磚，磨作圓錢，又于矩中再變回去，是樂律中自黄鍾子聲五變之後，再起清音也。古人爲學，立一字有千種奧義，追尋將來，所以發憤爲得不厭。今人爲學，極好是賣弄得去，所以自家亦厭薄了。今如賢看到矩字，此是管子所謂大圓初生時，如一印璽，千聖相傳，尚有手法。孟子所謂巧力，一聖難傳。譬如一物渾圓，勾而股之，此之謂絜，絜是絜而使方；一物四方，率而圓之，此之謂率，率是率而得圓；一物方圓，徑而通之，此之謂貫，貫是貫而得一。聖人只此三法，提挈天地，裁成萬物。舉其形跡，似云準繩規矩；推其巧力，其便是抗摶兩造，❷創立精光。三千年來，無人解得，但恐言之又生許多口涎，費

---

❶「重」，賈本、莫本作「室」。

❷「其」，賈本、莫本無。

人砭剥，不如溷溷大家看四書去也。」

問：「性體穆然，無思無爲，《中庸》便説戒慎恐懼，此是後天存省之功？是先天流行之體？」某云：「人須曉得人不是天，性不是道。人若是天，便亦蒼蒼茫茫，遠無紀極；性若是道，便亦隨人函裹，弘闡不來。所賴聖人居敬存誠，時時看得人即是天，性即是道，所以禮樂文章，節次生來，成個變化昭明。外道大錯，只説天字，更不看地看人，更不知天上日月星辰，❶如何安頓？天上有個日月星辰，人面上有個耳目口鼻，只此便須戒慎，豈得無思無爲？如是，未生以前，何消探討？程伯子所云『極上更不須説也』。成周盛時，公卿士夫個個知學，如《頌》云：『維天之命，於穆不已。』《雅》云：『天生蒸民，有物有則。』夫子乃云『乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞』。吾儒著眼，只在各正不已，中間未到於穆變化上去，切勿云『毛髮骨節俱是虚空』也。」

問：「《中庸》以性明道，揭一誠字，即如老氏所謂其中有物者。窈冥之内，信有此物，則玄素所求，差別不遠，如何刊落兩家？且如所論，退藏寂感，何思何慮，難道無存省流行之别？」某云：「洗心退藏，此中更爲何物？寂感遂通，此外亦有何物？只如憧憧往來，此時戒懼已爲晚矣。人身自脉凡上下，何處不空？頂踵豎來，何處不實？空實兩事，切不須説，只看日方出地，萬象昭明；雷在澤中，萬物宴息。泛泛説虚中寶藏，猶入古廟中見鳴蛙以爲精怪也。如是至誠人，只管肅衣冠，一揖而退耳。」

❶「天上」，原作「天地」，據賈本、莫本改。

讀書人莫苦紛囂，莫喜空寂，只是不驕不諂，不淫不濫，如駕安車，導坎過橋，常覺六轡在手，雞犬放時亦在家園，何須建鼓？

問：「聖門之學，不過博文約禮，如是禮者三千三百，包舉《詩》、《書》，夫子自少到老，定奪不盡，如是無文之禮，此是入手便當尋求，豈容留爲後著？」某云：「賢看一部《禮記》，纔信得『儼若思』；抑先信得『儼若思』，然後去看一部《禮記》耶？ 真讀書人，目光常出紙背，往復循環，都有放光所在。若初入手便求要約，如行道人不睹宫墻，妄意室中，是亦穿窬之類也。」

聖門體道，在鄙夫面前說孝說弟，說敬說誠，說仁說義，得了一個，個個貫得，只是學便不同也。如要學孝學弟，學敬學誠，學仁學義，亦何處貫串不得？ 試問諸賢，周公仰思待旦，夫子發憤忘食，此豈謂恕字擬議不透耶？ 讀書人再不要傍聲起影，如夢蕉鹿，無一是也。

問：「一是何物？ 多是何物？ 多一相生，又是何物？《易》曰『動貞夫一』，此一字，與貞觀、貞明，何處貫串？」某云：「凡天地貞觀，此是氣象凝成，在學識中做體幹自在；日月貞明，此是精神所結，在學識中做意思回環。有此兩樣，理義萬千，費千古聖賢多少言論。唯曉得兩極貫串，貞一而動，天地日月，東西循環，總此一條，走閃不得。四顧星河，烟雲草木，都是性道，都是文章，至此便有要約。」

問：「如此體會，猶在太虛空際，如何探討自家消息？ 如要事事物物求個太極，雖舌敝齒落，做不得學識漢子，如何會到一貫田地？」某云：「賢看兩極，果落空虛，天地日月何由不能傾倒？ 須信兩極只是一

條控持天地轆轤，日月觀是此觀，明是此明，不須就他顯求形象，細認聲香。」

問：「如此看一貫，到有一物貫串中間，如轂之與輻，四旁中央，等是一物，何由能得終古無敝？　萬物同原？」某云：「吾生在天地中間，盡天地中事，何須怪天地有物也？」

問：「陰陽變化，離不得多；二五絪縕，說不得一。生初既不須說，復命又不容談，何苦於一多上往返辨析？　譬如《西銘》數行，該括許大，曉得此意，亦省多少言語。豈有聖門諸賢當日未解《西銘》意思也？」某云：「《西銘》極好，然如一《詩》六義，《春秋》三微，《禮》、《樂》五起，中間變現千億無涯，如何包裹得住？　籠統話再勿說，如且學識，看他後來，終是緩綆穿石，如要把柄，體會《詩》、《書》，終是傀儡線子也。」

問：「此道只須靜觀，久當自徹。古人嘗說『外照終年，不見一身；內照移時，能見天下』。聖人學問，只是致知；致知前頭，又要格物。如看萬物果是萬物，此與未嘗格物有何分別？　如看萬物不殊一物，此知豈復萬物所量？　譬如鏡子，十分光明，自然老來老照，少來少照，豈必豫先料理面孔耶？」某云：❶「從來論說，唯有此徹。聖人一貫，只是養得靈湛，看得無限名象，從此歸遊，首尾中間同是此路。如信得盤古世界便有《詩》、《書》，亦信得周公制作初無文字也。只爲此處浩瀚落空，要原本擇執，與人持循，使說天下言無多子，行無多子，使天下文人回頭捫心，與初讀書人了無分別耳。」

❶「某」，原作「其」，據賈本、莫本改。

問：「學識原頭，果是格物，此物條貫，初甚分明。聖人教人先知後慮，如此，知字定是不慮之知。若知便有慮，便膠擾一番，何由靜定得來？想此止字，即是靜定本領；知字，即是靜定法門。靜定生安，靈晃自出，百千學識，俱就此處發亮銷光也。」某云：「累日來說此，唯此說得透。一貫如大法樹，❶萬葉千枝，不離此樹；學識如花葉，隨風映日，不離初根。即此是本末條貫，不爲鳥語蟬啼所亂。」問：「此一貫處，初不說出本末，既有本末，是一樹身，如何貫得萬樹？且如格物物格，可是就身心意知看出家國天下，纔有下手？抑是把情性形體與飛走草木揉做一團，纔有識路也？」某云：「只要知至，知至者，物不役心；知不至者，以心役物，貫不貫在此。」

問：「教即學識，性即一貫。教不過明性，學識亦不過明一貫而已。《中庸》稱誠明合體，此明字與博聞强記殊科，何不直就誠處教人下手？翻說學識，令人終身在言語文字上推求。」某云：「不說言語文字，安得到無言語文字上去？譬如一性，便有二五氤氳，健順保合，千聖萬賢詮譯不透。莫說无妄兩字，空空貫串，便與天命相通也。」

某少時，初到郡中，在張太沃齋頭，❷蔣先輩以册使抵家。一日過訪，便問：「山下有天，取象大畜，如何講論？」某時空疏，但以臆對云：「山下有天，想是空洞如乾與咸，合成玄谷，以此興得寶藏，應出神聲。如是實然，亦生成一物不來，把前言往行藏在何處？」先輩亦謂有理。乃後歸家，見輔

❶「法」，賈本、莫本作「發」。
❷「太」，賈本、莫本作「汰」。

嗣舊說云：「天降時雨，山川出雲，此便是大畜之象。」爲此慚懊至于累日。今見人講論，輒想此語；見有學問處，便想此事。如精氣自是山川，游魂自是雲雨，山川不變，雲雨時興。人與鬼神同是一物，夢寐云爲，同是一變。遡他源頭，精游之際，學識同歸。若條段看去，精氣亦貫得游魂也。《易》說尺蠖龍蛇，同是精義，莫於此處分人分鬼。曹秋水說：「鬼神聽人，猶人聽鳥。」只此兩語，十倍分明。

吾人本來是本精微而來，不是本混沌而來。如本混沌而來，只是一塊血肉，豈有聰明官竅？如本精微而來，任是死去生還，也要窮理讀書。夫子自家說「發憤忘食，樂以忘憂」，又說「不知老之將至」，一語下頭，有此三轉。如是爲人，自然要盡人道；如是好學，自然要盡學理。孟子說「盡其心」者，只是此心難盡，每事只領三分，知不到好，好不到樂，雖有十分意量，亦只是二三分精神。精神不到，滿天明月，亦是襆被身意量。欲窮四處雷霆，自有一天風雨，切勿說雲散家家，春來樹樹也。

性道與仁，如何言說？鼓舞不倦，只是文章。孟子亦說「樂善不倦」，古今多少聖賢，不敢於江、漢源頭酣歌鼓掌，奈何動指蚤虱，以爲車輪也？

諸賢都問：「生而知之者，好古敏以求之者，中間實指何物？」某亦未嘗分註。子貢有言：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」既有「好古敏求」四字，豈患空岐錯下心目？

問：「孔、顏得力，發憤忘食，是何事？欲罷不能，又是何事？不過此一點知光包天括地，自家本性與萬物相盪，併力趕上，

教休不休，工夫净時，覺日朗天空，任飛任躍，無論敏求博約，俱著不得，自有一段活潑的地。孟子說萬物皆備，反身而誠，正是知至的光景。今人不識致知入門，空把孔、顏樂處虛貼商量，無論拾級循途不得，即兀坐靜參亦不得也。」某云：「如賢說，都不須疑難。昔湖州問程叔子，直以誠正立論，於此知字，尚隔一層。伯子見濂溪，重證所學，亦未嘗一口道破。今日說是性光無量，與萬物相映，從此更尋實義，不落慧空，始信曲肱疏食，不是黄虀數根；弄月吟風，亦不在頭巾話下也。」

「天命」兩字，如何是命之於天？「率性」兩字，如何是率之於人？天人中間，承接一路，有覺有知，果是何物？從此推求，覺造化之跡，二氣良能，皆是誤認了。

問：「齋明盛服，算得未發大本，抑看作已發達道耶？」某云：「此處喜怒哀樂，都無著處，直是捖摶天地，屈伸萬物，宇宙形聲，一出一歸，了無覓處，算作陰陽頭腦，極處藏身。」

上智下愚，俱是積習所成。積習既成，遷改不動。如他性初，何曾有上知下愚之別？

學問致知格物，物不曲不直。《易》稱「龍蛇之屈，精義入神」，《禮》稱「物曲，本天殺地，鬼神體物，聖人曲成」，止在此勾萌處實實致力。此處隱微，未顯未見，然到顯見，卻無復致力之處。正在獨知處，衷曲自語，事事見得自己不是，有一兩處鬱崒未達，盡力托出，便是誠明路頭。

克治與存養，非有兩樣工夫。

此道初無繆巧，但就日用平實細心。

今看夫子言「終日」，言「造次」、「顛沛」、「富

貴」「貧賤」，是何等平實，何等綿細！更要想他前頭，便是懸空理會也。

問：「陽明先生云：『致知各隨分量所及，如樹有些小萌芽，只把些水灌溉，不要浸壞了他。』論此良知根芽，與草木不同，落地光明，貫天徹地，聖愚之分，只有保喪而無增減。豈有只此端倪，怕人浸灌的道理？」某云：「説則如此説，何嘗見有良知落地光明，陀陀爍爍也？學者如提燈，燈亮時，自謂眼力甚明；燈滅時，雖一身手足，亦不能自信也。要須學得此光，與日月同體，低頭内照，不失眉毛。」

賁者，仁之色；素者，仁之地也。有此素地，隨他繪出富貴、貧賤、患難、造次、顛沛，如一大幅山川草木鳥獸蟲魚，屈折動静，姿態横生，只見可樂，不見離異耳。學人無此素心，便每每出位。出位者，如借人倩眄，作我笑目，纔動此想，便是哇淫。

問：「性從心生，《中庸》言性不言心，此何以故？人身中靈覺便是天。又説知性了纔知天，此中豈有分別乎？」某云：「盡處則無分別，若不盡者，勺水海性，隙照天光，終難説得分明也。有意思人，再勿傍影起形，牽扯字義。」

問：「紫陽云『知性即窮理之事，窮理便向外去，知性祇從中尋此理』，如何理會？」某云：「紫陽學問，得力在此。自濂溪以來，都説性是虚空，人受以生耳。紫陽始於此處討出二五合撰，事事物物皆從此出。如曉得事事物物皆禀於天，自然盡得心量；盡得心量，自然性靈無遺。」

問：「天性在人，猶水性之在冰，此語如何？」某云：「横渠不作此説，作此説者，猶程門氣質之論耳。横渠云：『氣質之性，

君子不謂性也。』又云：『海結爲冰，冰散爲水，❶水泡聚散，而海不與焉。』此處説冰才水性，亦猶外道説石火電光，非實論才性也。」又問：「五行於陰陽各有偏屬，則禀受不同，自有善惡，何謂無耶？」某云：「此如五吏之才，何關帝天之命？」

問：「如文、箕之蒙難，孔、顔之阨窮，似皆理不勝數，不知兩者孰爲有權？抑豈並行不得軒輊與？」某云：「吉凶生大業，陰陽奇偶，窮達壽夭，總是德業必經之路。如使聖賢都要富貴，都要壽考，則爻象無陰，蓍筴無奇也。夷、齊、顔、冉、龍、比、由、賜，八人生死，天下窮奇，然無八人，盜跖、彭籛，比屋而是也。吾門以數明理，以理明數，除却理數，性地自明，不干管、郭之事。」

約到不二，約到不還，便把一生博文工夫納於無文上去。吾輩過失不多，只在浩博一路收拾不下。如實見不貳不遷，卓可藏神立命，雖百國寶書，九千絃誦，何能淬人見聞。

顔子屢空，又問爲邦❷，直要何物？夫子無端説出夏時四事，淫佞二端，直是何故？以此認聖賢，實有不空不竭所在，纔有學誨默識來往路頭。譬如虛寂不動，感而遂通，又有應問如響，疊疊變化，豈可説天生神物，亦有虛閒，不干人事耶？《易》本虛寂，説出吉凶同患；孔、顔、禹、稷，本是空洞，説出飢溺由己，此是空中所藏，竭復歸空。

某少時，初讀《論語》，問先生云：「頭一葉書，孔子只教人讀書，有子如何教人孝

❶「水」，原作「冰」，據賈本、莫本改。下「水」字同。
❷「問」，原作「聞」，據賈本、莫本改。

弟？孔子只教人老實，曾子如何教人省事？」聞者大笑。某今老來所見，第一件猶是讀書，第二件猶是老實。凡人人自是聖賢，自有意思，只要致思。學者如鑿井，美泉難遇，見人讀書，長年啖土，若不致思，泉脈何來？

命中不著一物，本來自足，初無空殖可言。無空殖，故無得失；無得失，故無億無忘。只是清虛澹薄，則與命較親；卜度經營，則與貨較親耳。世人言命，都在得失一邊，所以有殖有億，有氣數人事之差。哲人言命，在清虛一邊，所以無殖無億，無得失當否之慮。日往月來，寒往暑來，明推歲成，此即見天之命。

受天之命，便有心有性，有意有知。有物難格，有知難至，物理未窮，性知難致。定後之慮，去億一丈，去空一尺。空是物格無物，天命以前上事；億是因意生知，人生以後下事。屢空是天人隔照之間，屢中是物理隔照之間。譬如一事當前，有是有非，有得有失，屢空人只說我生以來與物平等，初無是非，初無得失。屢中人便說某處是非，某處得失。至人看來，安慮之中，萬物畢現，空亦不空，中有不中，是非得失，如天命然，一絲一毫洞見難逃。如此便說屢字不得，說無不中不得，無不空不得，所以說空。

問：「先正嘗言道如覆盂，本空無有。射者即言無有，未嘗不中，然却多一射。」某云：「此言近似，却不是也。豈是顏子射覆，自一至十，常說出空；子貢射覆，自二至一，常無不中耶？道該萬有，還未嘗有。空者得他還元一路，十中八九；億者得他發生一路，十中二三。子貢於萬有路上見

得七八，只是格物，物還未格。顏子於亢無路上見得八九，已是物格，與知至爲隣耳。他們常說世儒只曉得格物，不曉得物格，正是此樣。」又問：「億爲格物，空爲物格，則格物物格中間，亦距千里耶？」某云：「箭開時，萬里同觀；箭到時，只一鏃地。巧箭不射，高棋莫著，射是巧力所生，億是明聰隙現。難道靜觀動照不是一樣神靈？只是靜觀無礙，動照易窮耳。」

命之有理與氣，如人之有形與神。合下併受，無有分層，順則都順，逆則都逆。善作家人，說他餓死，他亦要仰拾俯掇；善讀書人，縱有頑鈍，他亦要旁稽博覽。有此一途，纔見工夫爲道教之本。如論天命原始，則只是饑食渴飲，不學不慮，清明在躬，志氣若神。人如看得名利亦濟，才情亦濟，自是理氣兩路俱清。如看得名利亦不濟，才情亦不濟，自是理氣兩路俱濁也。

人生只此精神先要拿得堅定，在堅定裏充拓得鬆，便是得力受用，只是點點滴滴，在聖賢理路辨其生熟耳。一日之間，心眼拿定，不走錯路，不放工夫，不趕枝葉，又不枯寂，作事使他精神在在灌注，隨其所見在在會心，便是絕大成就。

人有己便不仁，有己便傲，傲便無禮，無禮便與天下間隔。無己便細，細便盡禮，盡禮便與天下相通。克己者，只把己聰明才智一一竭盡，精神力量一一抖擻，要到極細極微所在，事事物物俱從理路鍊得清明，視聽言動無一是我自家氣質，如此便是格物物格，致知知至耳。所以天下更無間隔，更無人說我無禮，便是天下歸仁。

天下事物，稍稍著色，便行不去。只是白地，受采受裁，如水一般，色味聲文，一毫

不著，隨地行去，無復險阻江河之礙。富貴貧賤患難，一毫著心，便是不素，便行不去。素字只是平常，戒慎恐懼、喜怒哀樂，一切安和，常有處澹處簡之意。

凡意不誠，總由他不格物。不格物，所以不格理，謂萬物可以意造，萬理可以知破。如到不造不破去處，生成一個龍蟠虎踞，不得支離，漸漸自露性地，所以說是物格知至。

濂溪云：「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。物則不通，神妙萬物。」如濂溪此語，猶是未嘗格物。天下無無動無靜之物，有常動常靜之神。《中庸》一部，說天地夫婦鬼神，通是此物。知獨者該萬，知萬者還獨；知一者該兩，知兩者還一。如是格物工夫，只從兩端細別，立剛與柔，立仁與義，原始要終，知終知至，只此知能，便是聖人之所斂袛，鬼神之所彈指矣。

性涵動靜，只是中和，任他萬物無情無識，有氣有知，都是中和，生聚得來，蕃變得去。中和藏處，只是一獨，如萬物歸根蟄伏時候，個個有戒慎恐懼的意思。中和顯處，只是一節，如萬物甹條生育時候，個個有識度數、制德行的意思。無過不及，不驚不怪，雖虎兕龍蛇，蜂蠆鬼蜮，於君子性上有何隔礙？此理極是尋常，只自家性地看不明白耳。自家性地看得明白，比人照物，動靜一般，自然喜怒不傷，哀樂得度。萬物伏藏，與他共獨；萬物蕃變，與他同節。雖有氣質情識，種種不齊，❶都爲性光收攝得盡。

作用是性光，包羅是性體。如說中和，

❶「種種」，原作「種積」，據賈本、莫本改。

則無復體用分處。

問：「萬物看來只是好生惡死，天地亦是生物之性。孟子說盡心知性，想此好生之心充拓得盡，便是性體與天地一般。」某云：「此處極是，但有不同。凡物有性有情有命。好生惡死，是萬物之情；方生方死，是萬物之命。或得偏而生，或得偏而死，是萬物之性。虎豹之有慈仁，蜂蟻之有禮義，魚鼈草木之有信智，具種種性，與人一般，只是包羅充拓，全藉吾人。大壯說天地之情，无妄說萬物之性，天地乘時，無一非禮之動；萬物純質，無一詐僞之萌。人能盡此兩端，便是參贊手段。」

情是性之所分，性是情之所合。情自歸萬，性自歸一。

古今惟有周、孔、思、孟識性字，楊、荀、周、程只識得質字。告子亦錯認質字耳。《易》云「繼之者善，成之者性」，善繼天地，性成萬物。繼天立極，是性根上事；範圍曲成，是性量上事。善是萬物所得以生，性是萬物所得以成。猿靜狙躁，貓義鼠貪，鷹直羔馴，雁序雉介，此皆是質上事，不關性事。❶ 如性者，自是伊得以生，伊得以成，入水入林，能飛能躍的道理。此是天地主張，不關品彙。能盡得天地主張道理，何患萬物陶鑄不成？

問：「未發以前，性在天地之心；已發以後，性在萬物身上。自家胸中有何生成安頓天地萬物去處？」某云：「未發前，性亦不落天地；已發後，性亦不落萬物。只是自家看得天地缺陷，萬物顛踣，便惕然如墜性傷生一樣，此是我自家繼成本色。」問：

❶「不關性事」，原無，據賈本、莫本補。

「如此，則是心也，云何是性？」某云：「若無心，如何認性得出？」

問：「性得天地之始，不假思慮，纔會中和。如心動便著物，便費操存，猶之分晝，便有陰陽，如何更以太極陶鑄萬象？」某云：「意自分陰陽，心自包太極，性是爻象全圖，從心起手，從意分義耳。」

身心原無兩物，著物便是妄意。意之與識，識之與情，情之與欲，此類者附身而起，誤認爲心，則心無正面，亦無正位，都爲意識情欲誘向外去。若論格致源頭，要曉得意識情欲俱是物上精魄，不是性地靈光也。

天備二氣五行，留不得一點雲霧。雲霧盡淨，經緯盡呈，纔見天之正面。風雨晦冥，日光常在，人夷出晉，明體自存，此便是盡存正在的消息。人曉得天之與日，纔曉得性之與心；曉得盡存正在，纔曉得本體工夫。不已無息，格得此物十倍分明，始信得意識情欲是心邊物，初不是心；風雨雲雷是日邊物，初不是日。性之與天，皆備萬物，不著一物；心之與日，不著一物，乃照萬物。只此兩端，原無二物；知此一事，更無他知。

「必有事焉而勿正」，「正」字，《說文》「反正爲「乏」」，篆書「正」與「已」相近，當是「乏」與「已」之誤也。有事勿乏，如「不乏祀」之乏，有事勿已，如「純亦不已」之已，則義暢而語順矣。

問：「忿懥等項，皆由身起，則是正心又先要修身了，如何是正心要著？」某云：「如從心起，則是要著；如從身起，則是後著也。知見覺聞，皆從心起；情欲畏惡，皆從身起。人從此處看不分明，所以顛倒；

如看得分明，則腑臟官骸個個是性光所攝。身心修正，豈有兩路工夫？」

人從身上求心，如向國中覓王，終爲權貴所亂。從心上求身，如坐王位覓國，只覺殿宇隨身。忿懥等項所不得其正者，只是從身覓心，修簡不上；戒慎恐懼所能得其正者，只是從心覓身，隱顯分明也。外道七處徵心，只說得意邊諸路，未曾就心中看得，入夷出晉，赫赫如常。

須就夢寐中間，認出神之非形，情之非識。情形動處，其實非心；神識靜中，未必是性。再破神識，以納心端；重合形情，以歸性始。如此十年，洞見天地日月星辰，纔有定靜田地。

聖人仰觀俯察，遠近類物，都是坤道。所以必用坤道者，人生托足便在裏面，開口便是學習，只有敬義直方，不消學習，亦要從靜辦中來。不從靜辦中來，便有無數風霧遮蓋上面，冰霜之禍，都由學者自爲。豪傑處心不學，積漸所成，有此不屑下學一念，直至亂臣賊子亦做得去。有此專意下學一念，直至天地變化草木蕃亦做得去。草木托根於地，一曲一直，禽獸孚化於㲉，載飛載翔。當其用力，只是本色，一日變化，皆不自知。江水就下，河源出山，匹夫厲志，星蜺變天，此事豈人思想所到？

釋、老只是不學，無尊道工夫，便使後來譸張爲幻。如當時肯學，踐跡入室，豈得貽害至於今日？

問：「不知人在敦化中間，抑在川流裏去？」某云：「如此問，亦希奇。察天察地，不礙飛躍，是敦化上事；鳥以空爲實，魚以水爲空，是川流上事也。聖人以天地觀身，以事業觀天地作用。凡世間有形象者，都

是吾身文字；有文字者，都是吾身文字註脚。過此以往，只是魚鳥事業。」

太極與陰陽，總是一個，動極處正是不動所在。曉得此理，所以隨寓能安，入群不亂，不要光光在靜坐處尋起生義。

問：「人不能如仲尼，都在小德中沿流赴海而已。西漢以來，文章人才各不相似，恐別有氣化在裏面，吾輩囿之而不自知耳。」某云：「氣化山川，皆能囿人，只有心思，通徹天地。仲尼在未學前，只是忠信美質，加五十年學問，便在堯、舜、文、武前頭。只恐忠信無基，爲有無約泰盈虛所蕩耳。」

問：「認得初體分明，只一主靜便了，如何又著敬字？」某云：「純公亦言靜坐獨處不難，居廣居，應天下爲難。人都於靜處著動，天都於動處見靜，除是木石，纔得以靜爲體。」問：「若看誠字，直於靜中看得分明。」某云：「不是敬了，那看得出上下鳥獸蟲魚草木個個是誠，個個與鬼神同體？要就靜中看他根胎，只得百分之一。」問：「如是敬者，却把上下鳥獸蟲魚草木都作天地鬼神看耶？」某云：「自然是如此。」問：「釋家可有此意思否？」某云：「他看作石火電光，那得有此意思。」

「鬼神」兩字，只是不睹不聞中有睹聞，只此便是致知，便是格物，却借祭祀來説耳。《大學》首傳，便説「此謂誠於中，形於外」，這個鬼神，去剔小人之肺肝。《中庸》下段，又説「誠則形，形則著」，這個鬼神，去贊聖賢之功德。世間只此兩種鬼神，皆在不睹不聞，有共睹共聞之妙；在與知與能，有不可知不可能之秘。算來只是人心實有此理，動而爲意。此意不誠，便有許多邪魔陰慝，變現手目；此意一誠，便有許多神明

聖賢，當身顯現。知之者以爲天命人性，不知者以爲精氣游魂。

問：「《中庸》不於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友言誠，不於天地、鳶魚言誠，獨於鬼神言誠，果如程子所謂天地功用造化之迹乎？」某云：「程、張所説鬼神，是天地以上事；《中庸》所説鬼神，是人身以上事。心如火也，火輒有影。天地以生物爲心，物生便有屈伸；人身以交物爲心，物交便有隱見。都是實形取影，或正或倒，或遠或近，在天爲灾祥，在人爲寤寐，在日用爲聽睹形聲，極奇極怪，極平極常。心力大者，看鬼神亦大；心力小者，看鬼神亦小。精者看精，粗者看粗。善言鬼神者，莫過于《易》，括之一言曰『以齋戒神明其德』，其實只是誠字。不誠的人，看子弟臣友，天地鳶魚，亦無一物。誠者看天下無形無聲，無手目，無肺肝，所在個個是我心光所照，所以能酬酢一世，變化天下。」問：「如此看來，祭祀之鬼神，是爲人心寫照；卜蓍之鬼神，是爲人心傳響。有形寫照者，見之於祭祀；有聲傳響者，見之於蓍龜。何處是性命所在？」某云：「此無形聲者，便是性命所在。」問：「若此者都是意，意生想，想生妄，如何得到至誠所在？」某云：「如此纔要誠，誠意只是慎獨。慎獨者，自一物看到百千萬物，現來承受，只如好色惡臭，感目觸鼻，自然曉會，不假推求，所謂知至，知至便是明誠。」

問：「《易》稱『何思何慮』，聖人不慮而知，要此能慮何用？」某云：「極星不動處纔能轉，爲它能轉，使天下星辰河嶽都有奠麗。如不能轉，日月經緯如發車釘，何處得明亮來？」

人都說獨中無物，曾子說獨中有十目十手；人都說皮面相覷，夫子獨說肺肝如見。以此見肚皮蓋屋，都是晶亮東西，容隱不得一物半物。好色惡臭，自是人間第一大件，物知相觸，萬法緣由，俱從此起。人如曉得鮻血交心，聞香捫鼻，便曉得四體百骸個個有知，不從物來，不從意起。如曉得屋漏透光，肝腸掛面，便曉得瓦礫皮膚，更無一物，細不能掩，大不能藏。只此誠意一章，更無餘義。

氣有清濁，質有敏鈍，自是氣質，何關性上事？如火以炎上爲性，光者是氣，其麗于木而有明暗，有青赤，有燥濕，是質，豈是性？水以潤下爲性，流者是氣，其麗于上而有重輕，有晶淖，有甘苦，是質，豈是性？天地之大德曰生，生是天地之性，亦就理上看來。故曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」不曾以一氣交感者稱性也。就形色看出天性，是聖人盡性之妙。看天下山川草木飛潛動植，無一不與吾身相似，此從窮理格物來。

問：「天之有氣數，亦猶人之有氣質。性無所麗，麗於氣質；命無可見，見于氣數。故言氣質，而心性即在其中；言氣數，而天命即在其中。不可分天命爲理，氣數爲數；猶不可分性爲理，氣質爲質也。」某云：「說合一處，何嘗不合？說精微處，自然要條段分明。說氣數，則有災沴之不同；說天命，則以各正爲體；說氣質，則有智愚之異等；說人性，則以至善爲宗。氣數猶五行之吏，分布九野，與晝夜循環，猶人身之有脈絡消息。天命猶不動之極，向離出治，不與斗柄俱旋，即人身之心性是也。心性不與四肢分咎，天命不與氣數分

功。天有福善禍淫，人有好善惡惡，中間寂然，感而遂通，再著不得一毫氣質氣數。不睹不聞，無聲無臭，只是性命宅子，於不睹聞處見睹聞，于無聲臭處斷聲臭，纔是宅子上認著主翁。凡說性命，只要盡心者不欺本心，事事物物當空照過，撞破琉璃，與天同道，四圍萬里，不見浮雲。」

萬物都有個真源，知所由起，知所由止，知擴知充。此一路火光，如從電來，則是隔山雷影，不是本光；如從燈來，則是竈下吹灰，不成獨照。只此一物，通透萬物，要在意識情欲邊頭認他，如借電、燈以準刻漏也。

天下只是一物，更無兩物。日月四時，鬼神天地，亦只是一物，更無兩物。說是兩物者，人所不知，軀亦不知，著亦不知了。說是一物者，何以人所不知，軀又能知，著又能知？只是人多思慮，如泛海洋，泛看流星，無復南北，到有一定東西，範圍不過，曲成不遺，兩膝貼地，一日一夜，周行十二萬里。若竟此言，只恐世人吐舌也。要知天地只是殼子，日往月來，寒往暑來，只是脈絡周行丈數。無數聖賢，只爲天地療得心痛。

問：「物來觸心，知心虛應，知往接物，意緣觸生。虛觸之間，依然無物，豈應心裏有物藏知？」某云：「如此，則天地間盡數是物，何獨爾心，無意無知？須知爾身的有自來，❶又知爾心的有自受，止涵萬物，動發萬知。函蓋之間，若無此物，日月星辰，一齊墜落。譬如泓水仰照碧落，上面亦有星光，下面亦有星光，照爾眼中亦有星光。

❶「須知」，原無，據賈本、莫本補。

若無此心，伊誰別察？又如璇臺四臨曠野，中置安牀，日起此亦不起，月落此亦不落，漢轉斗迴，此不轉迴，依然自在。打破大地二萬一千里，這個心血正在中間，爲他發光，浮在地面，要與山川動植，日月星辰，思量正法也。此處看不明白，《禮》、《樂》、《詩》、《書》都不消說。」

知意心身，生千萬物，此千萬物各印爾知，此是博的路頭，通天徹地。

月自不殊，因眼異色，既有異眼，亦生異舌。孟子說不動心，告子亦說不動心，同一輪車，有生有死。《詩》說皇皇后帝，佛說衆鬼夜叉，同一空中，有精有怪。吾儒戒懼，只是仁人孝子事親事天之常，如無此心，只是鬼奴風犢之具。畏敬有所恐懼，正是明淨天中，辨出雷根雹子。如是無風無雨，何人不說天晴？

或問云：「虞廷說人心道心，已犯兩路，何處是太極定鍼？」某云：「人心道心，猶之天道人道。天道極微，難得不思不勉，只要人涵養，漸到從容田地，使微者自弘。人道極危，難得便精便一，只要人擇執，漸到誠明去處，使危者自平。不是此一心，便有理欲善惡，俱出性地也。」或問云：「如此中原無兩路，何爲又著擇執？費許多圖維？」某云：「都是向善一路，但須擇執乃中，中乃精，精乃一。如不到精一執中，猶近遠路頭，如何立命立教？」或問云：「如夫子說『性相近』，便還有周、程意思？」某云：「不然。譬如桀、紂，無群小青藍，其初亦近於堯、舜，此處便是性善。決說不得堯、舜無禹、臯護持，必至於桀、紂也。繼善成性，是天命合人的道理；繼志述事，是人道合天的道理。譬如祖父遺下産業，此都

是極好意思，到其間田土佳惡，物産精粗，便是肥磽氣質上事，如何説祖父意有善惡也？」以下《大滌問業》。

劉器之嘗説格物，反覆其手曰：「只是此處看不透，故須格物。」此是從克己處入手，於形色看到天性上，是直捷頭路。邵伯温亦説格物，云：「先子《内外篇》只是萬物皆備於我，學者格物，只看《易》、《詩》、《書》、《春秋》。」此是從博文處入手，於理義看到至命上，是漸次路頭。古今學者，只是此兩路。顔子喟然之初，才情未竭，夫子誘他於文禮上作工夫。及至才情既竭，鑽仰莫從，仁義禮樂漸成墮黜，看一身聰明都無著處，此是復見天心時候。學者須兼此兩路工夫，莫作南頓北漸，誤墮禪門也。

明儒學案卷五十六終

明儒學案卷五十七

諸儒下五

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

忠節金伯玉先生鉉

金鉉，字伯玉，其先武進人，後籍順天。崇禎戊辰進士。就揚州教職，轉國子博士，陞工部主事。奄人張彝憲總理户工二部，欲以屬禮待同官。先生累疏爭之，遂引疾歸，彝憲奏彈落職。讀書十二年，甲申二月，起補兵部主事，巡視皇城。賊陷大同，先生請徹宣府監視中官，恐於中掣肘，不無僨事之虞，嵩任撫臣，賊騎未便窺宣也。不報。已而宣之迎賊者，果中官杜勳也。京城失守，先生朝服拜母而哭曰：「職在皇城，他非死所。」至御河，投水而死，年三十五。母夫人章氏，亦投井死。

初，先生巡視，每過御河，輒流連不能去。嘗歸以語弟，至是而驗。先生卒後，家人簡其書籍，壬午七月晦日讀邵子，記其後曰：「甲申之春，定我進退。進雖遇時，外而弗内；退若苦衷，遠而弗滯。外止三時，遠不卒歲。優哉游哉，庶没吾世。」先生未必前知，然真識所至，自能冥契後來，❶不足異也。先生曾問學於蕺山先師，某過其家，門巷蕭然，殘杯冷炙。都中縉紳之士，清修如先生者，蓋僅見耳。

❶「後來」，賈本、莫本作「投水」。

語録

言動便要濟人利物，靜中中正和平之意爲之根，不得自淪枯寂。

每事思退，《易》三百八十四爻，未聞有退凶者。乾乾不已，惟進德修業爲然。

周子曰：「動而無動，靜而無靜，神也。」余謂戒懼於不睹聞，靜而無靜也。言行之謹信，動而無動也。然則戒慎恐懼也，謹信也，其皆神之所爲乎？其即所謂天理乎？

敬之至便是仁。其心收斂，不容一物，即萬物皆備於是矣。

「存養省察」四字，盡了聖學，致知力行，總在此四字中矣。外此而他求，不支離便懸遠。

湛然無一物時，大用在中也，宜存養而勿失。萬物各得其所時，全體在外也，宜省察而不著。所謂「一以貫之」者也。

事來我應，皆分所當爲，此不可生厭棄心。至於本無一事，我心强要生出事來，此便是「憧憧往來」。

有一毫從軀殼起念，雖參天贊地之事，咸是己私，不必功名色貨。有一毫物我隔膜，即知玄知妙之胸，亦錯認本體，馴致害物傷人。

境遇艱苦時，事物勞攘時，正宜提出主宰，令本體不爲他物所勝。此處功夫，較之平常百倍矣。不然，平常工夫，亦未到妥貼處。

一事不可放過，一念不可放過，一時不可放過。勇猛精進，處處見有善可遷，有過可改，方是主一工夫。

中丞金正希先生聲

金聲，字正希，徽之休寧人。崇禎戊辰進士。改庶吉士。己巳十一月，京師戒嚴，上焦勞失措。先生新被知遇，不忍坐視，因言：「通州、昌平爲京師左右翼，宜以重兵犄角。天津漕糧湊集，防禦尤急，未敢謂見將足任也。草澤義士申甫，朝士多知之，屢薦未用。願仗陛下威靈，用申甫練敢戰之士，以爲披亢擣虛之舉。」疏入，立召申甫，授都指揮僉書副總兵，以先生兼山東道御史，監其軍。申甫本遊僧，嘗夜觀乾象，語朝士云：「木星入太微垣帝座前，患在踰旬。」未幾而兵動，故先生信之。申甫造戰車，既倉卒取辦，而所給軍士，又多募白街兒丐户。十二月丁卯，以七千人戰於蘆溝橋，大師繞出車後，❶車不得轉，全軍覆没。先生亦遂謝歸。流賊震驚，先生團練義勇，以保鄉邦。癸未春，鳳督馬士英調黔兵勦寇，肆掠新安，先生率鄉勇盡殲之。士英劾奏，有旨逮問。先生於道上疏，言士英不能節制兵卒。上直先生，召復原官。會母卒，未上而國變。南渡，陞右僉都御史，先生不出。士英深忌之，凡馬、阮所仇之君子，多避地焉。國亡後，先生城守如故。及新安破，執至白下刃之。賦詩云：「九死靡他悲烈廟，一師無濟負南陽。」讀者悲之。南陽，乃思文初封地也。

先生精于佛學，以無心爲至，其除欲力行，無非欲至於無心也。充無心之所至，則當先生所遇之境，隨順萬事而無情，皆可以

❶「大」，賈本、莫本作「來」。

無心了之。而先生起爐作竈，受事慷慨，無乃所行非所學歟？先生有言：「不問動靜，期於循理。」此是儒家本領，先生雜之佛學中，穿透而出，便不可爲。先生事業，純是佛家種草耳。然先生畢竟有葱嶺習氣者，其言逆境之來，非我自招，亦是天心仁愛之至，未嘗不順之，而順乃不過爲「無可奈何而安之若命」作一註疏。聖門之學，但見一義字，義當生自生，義當死自死，初不見有生死順逆也。

天命解

譬之水焉，性猶水也，道猶江河也，性之於道，猶水之必就下而行地中爲江河也。言本天命，猶歸大海也。無以壅水而自行地，非率性之道乎？有以濬地而後達水，非修道之教乎？功績爲水，而用力在治地；教指爲性，而用力乃在修道。

天命也，性也，道也，一而已矣。不能必天下無不離道之人，而能定天下有必不可離之道。道有時而可離，則性有時而可不率也；性有時而可不率，則天有時而不命也。「維天之命，於穆不已」，天有時而不命，則萬物或幾乎息矣。然則《中庸》曷不曰性也者，不可須臾不率也？可不率，非性也。《書》曰「天有顯道，厥類惟彰」，天命之性，人所不睹所不聞也。立乎所睹所聞之地，而達於所不睹所不聞之天者，則爲道。衡之乎此，而後其離合之故可得而自見也。其於天命順逆之故，可得而自明也。其言亦猶之曰「天命也者，不可須臾離也」云爾。

董子曰：「道之大原出於天，天不變，

道亦不變。」蓋爲虛位，非有實體也。道之爲言，猶云萬物各得其所焉爾，物有萬變，而必隨時變易，以咸若吾天命之性，此即不變之道也。水無分於東西，以及萬方，而必不能無分於上下，其所謂下，必至於海而後息。物無分於剛柔陰陽仁義，繇兩端以及萬變，而必不能無分於道與非道，其所謂道，必至於天命而後已。人可須臾離道，是水亦可須臾而不行於地中也。須臾離道，是則須臾而自絕於天，自隕厥命也，而安得不戒慎恐懼？

此所不睹所不聞，人以爲隱微耳，而不知其顯見也。即謂之顯見矣，以爲天下固有本顯見者，而此隱微亦與之俱顯見，以並立於宇宙之間也。即以爲此隱微者，實顯見矣，而此隱微之外，亦尚有別能顯見者，得與之相參於耳目之前也，不知天下固莫有見於斯顯於斯者也。惟此隱微，爲至顯至見也，且自此隱微而外，無復有見焉顯焉者也。惟此隱微，爲獨顯獨見也，如鏡現象，全體一鏡，離鏡體別無影象可得，故君子慎之。慎之何也？人之於天命，有若無睹焉者矣，若無聞焉者矣，進而求之戒慎焉，其將睹所未睹，恐懼焉；其將聞所未聞，而未也。惟此一實，餘二非真。瞪目而視之，無非是也；傾耳而聞之，無非是也。無別睹也，無別聞也，有別睹焉，有別聞焉，即謂悖天而褻命也。天無二日，民無二王，以此爲慎其獨也。

《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，至於四而大變備矣。寒熱燥溼，物之情也；春夏秋冬，天之時也。人具一天命之性，而感於物，有受有不受。受之爲好，不受爲惡，故《大學》舉好惡，繇是而析焉。喜

者好之初也，樂者好之竟也，怒者惡之初也，哀者惡之竟也，於是有四。四性舉，而性之大變亦備矣，故《中庸》舉喜怒哀樂。人之所以靈於萬物者，以其喜怒哀樂之性，能自主而自繇也。其所不受，物莫能強納；其所受，物莫能强奪也。所喜所怒所哀所樂之事，雖因乎物；而能喜能怒能哀能樂之具，實係乎我。忽喜忽怒忽哀忽樂之態，雖存乎人；而應喜應怒應哀應樂之則，實本乎天。本乎天者，惟其本無喜，本無怒，本無哀，本無樂，是故可以喜，可以怒，可以哀，可以樂。故其於未發也，則謂之中；而於其發而中節也，則謂之和。

喜怒哀樂之用於天下也，大之爲生殺，次之爲予奪，又其下者爲趨避。蓋自天子以至庶人，其大小不同，無不皆有以用之也。喜天下之所喜，怒天下之所怒，哀天下之所哀，樂天下之所樂，如此則其所喜樂，必其有便於天下者也；其所哀怒，必其有害於天下者也。而天地位矣，萬物育矣。

形而上者謂之天，形而下者謂之地。故其神明之屬，求其所自而不得，則舉而名之爲天；體質之屬，原其所自，則總而名之爲地。故夫可睹可聞者，皆地之屬也；其所不睹所不聞而爲睹聞者，則曰天也。人之生也，稱受命於天，而不稱受命於地，極德之至也；稱上天之載，而不并稱天地之覆載，命無二受，尊無二上也。論量，陽全而陰半，《易》稱「坤元統於乾元」。朱子曰：「天包乎地之外，而氣常行乎地之中。」天不獨職覆，亦具兼載。論分，天尊地卑，乾坤定矣。惟乾道變化，首出庶物，至於坤厚，雖德合無疆，不過順承而已。先則迷矣，後則得主而利矣，此謂定位。故以地從

天則治，以天從地則亂。內而心身，外而君臣，君子小人無不各有等焉，而天地之位乃得初象也。天地者，萬物之大界限也，號物之數有萬，其分位之差等亦不啻有萬。世必無兩類物可相等者，相等則必相凌奪而不得安，故世亦必無兩類物可并位者。故古人有言，必曰「萬物各得其所」。各得其所，而後一物各有一類，一類各有一位，極而萬之，亦萬位焉。然而天之與地，乃其兩大位也，兩大位尤其兩相懸絕者也。兩大位定，而後可以定萬物之位；定萬物之位，而後萬物可以各得其所而育。是故定天之位，而人之生乃莫不受命于天；受命于天，而後役使萬物而宰制之。置此身于萬物中，作平等觀，而天敘敘之，天秩秩之，皆其相與並育於地上者也，而自天以下，無不舉矣。是故學莫先於知天，莫大於事天。

詮心

論「體物而不可遺」有二語，曰心原非物，云何離物無體？心既非物，云何離物有體？心不附物而行，故不隨物爲存亡，而超生死之外，了不干涉；心亦不對物而立，故不與物角勝負，而入死生之中，初無罣礙。故曰：「實際理地，不染一塵，佛事門中，不捨一法。」又曰：「真如不變，而隨緣□起信。」曰：「謂言說之極，以言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法悉同如故。是真不變如隨緣也。惟不變，故非因緣性；惟隨緣，故又非自然性。」千方萬説，無踰二義。雖然，衆生方順生死流而没溺有海，諸凡後義，其所樂，其相似，而以爲無傷者也。故

每竪義，則前義當先。

才見有物，即失心矣；才見有心，即所見者亦全是物而非心矣。今人多謂暗處是物，明處是心，周子所謂「物則不神」、「神妙萬物」二語是也。殊不知其所認明處，必有所明，若無所明，則無明處。既有所明，則所明全體是物耳，豈心耶？若謂我初不認所明之物，而認能明之者，此之謂心。殊不知前若無所明，則此亦無能明。《楞嚴》所謂「所既妄立，生汝妄能」，是汝能又全體倚前所，而與之角立，既倚前所，而與之角立，全是物也，又豈心耶？此處須妙語始得。故古人每曰「拍盲」，又曰「向上一路黑洞洞去」，又曰「瞎却眼，卸却符」。雖然，却又不是教人全認暗處，若認暗處，全是所有，又與前明處有何殊勝耶？有一人說明暗亦是兩頭，我此不屬明，不屬不明。而却有所明時，我能與之明；無所明時，我又能與之不明。如此等說，豈不謂之滴水不漏？雖然，生死到來畢竟作何結煞？能如是說，如是見，生死關頭得倒斷否？嗚呼！天下孰有難言如此心者乎？盡一物之變，戛乎其難之，而況心乎？天下孰有難相應如事心之學者乎？善一事之始末，亦戛戛乎其難之，而況事心乎？

古人云：「無一法可當情。」又云：「擬心爲犯戒，得味爲破齋。」信知此事，真容纖毫不得。金屑雖貴，落眼成翳，才有一法當情，須知此心全體已被障却。故知諸法無論細大精粗，究其極處，無一而不爲心害者也。故事心者，必須見心，見心者，亦初不必別求心見，去其害心者而已。

才見有心，便非心。心盡處，心體露，故往往曰盡其心。今學者每曰「學道學無

心」，無心境界，豈是如今掩耳偷鈴，死兜兜地，百不思，百不想，百不知，百不會，而自以爲無心耶？ 會須此心實實盡，却欲覓一心了不可得耳。今人誰不曰「我學無心，我今百思想不起矣」，但一遇緣，千種萬狀，殊形異體，紛紜而來，莫知其所自。豈能望古人之反欲覓一心而了不可得者耶？

古人之至於覓心而了不可得者，誠哉，其心盡也。何以心盡？ 此心與諸世出世明，若聖若凡，若染若浄，無一法可爲我愛，無一法可爲我憎，無一法而可爲我愛而取，無一法而可爲我憎而舍者也。到此境界，何處不自得？ 何人不可與？ 何事不可爲？ 不貪生却亦未嘗不得生，不怖死却亦未嘗必得死，不求利未嘗定失利，不避害未嘗定遇害。死生利害之隨緣順受，若無一不與人同，而我却落得做宇宙世出世間一安閒自在，無爲無事，大解脱，得便宜之人。此之謂道人，此之謂正人。

或問：「盡心者，爲無一法而可爲愛憎也。有如□吾心之法，❶如之何而遂能不愛？ 逆吾心之法，如之何而遂能不憎？ 縱欲强不愛不憎，而吾心已實愛之憎之矣。」應之曰：「爾之愛亦有生於逆，憎亦有生於順者乎？」曰：「無之。」曰：「誠哉！ 其愛必生於順吾心，憎必生於逆吾心也。既生於順逆吾心矣，然天下亦果有法定爲順吾心而必不可使逆，果有法定爲逆吾心而必不可使順者乎？」曰：「亦無之。」曰：「既無有法定爲順吾心而必不可使逆，則今之偶順吾心者可逆也；既無有法定爲逆吾心而必不可使順，則今之偶逆吾心者亦可

❶「□」，據下文文意，當作「順」。

順也。如是，則逆順固係於吾心矣，而吾又何憂焉？故學道之人，須先見心。見心者，知吾之所有莫尊貴於此，而不忍一物壓於其上；知吾之所有莫要緊於此，而雖有萬物不以相易。故於天下之法，無有一法而可以定爲吾順、定爲吾逆者也。既有見于心法之不可定爲順逆，而即以於法一無所順逆爲吾本心，若少有順逆，即物而非心。故法之順逆不足以動君子之愛憎，而但以此心之一無愛憎爲可愛，以此心之但有愛憎爲可憎云耳。何也？愛憎非心也，但有愛憎，即順外境法，不順吾本心也。不順吾本心，即逆吾本心也。故君子於天下之法，非能强其愛而使不愛，强其憎而使不憎，但順吾本心，實無愛憎也，實不忍于無可愛憎中而特地生一愛憎以自害其心也。盡天下之可愛可憎，而無一能動其心之愛憎，故曰其心盡。其心盡，故究竟曰無心。至哉無心，豈今之假爲百不思、百不會者足以冒認而承當乎？」

「心既以一無愛憎爲盡矣，爲無心矣，然則遇境逢緣，一無鑑別，而與爲模稜，與爲浮沉，夢夢以終其身乎？」曰：「是不然。惟真無愛憎之人而後可以鑑別天下之法，而用其愛憎。雖終日熾然用其愛憎，而實無所愛憎。於我無所愛也，爲萬物之所愛，萬物此時之所不得不愛，吾乃隨順而與之爲愛。於我無所憎也，爲萬物之所憎；萬物此時之所不得不憎，吾乃隨順而與之爲憎。故愛憎一物而萬物服，愛憎一物于當時，而萬世以爲當然，而要根本於此心之自一無愛憎之爲貴也。使其心之愛憎初有一毫之不盡，則於萬物之所愛憎、萬物此時之所不得不愛憎者，反有所不見，而不能直應

其愛憎，以合萬物之心。惟無心，而後可以爲萬物立心，惟無心，而後可以見萬物之心故也。見萬物之心，而後可以爲自見其心，見萬物之心爲見心，但自見其心不可以爲見心也。故必至於不自見其心，而後爲見心，故覓心了不可得，至哉！弗以易矣。」

應須打疊教此心净盡，無往不利，無處不得用。只爲此心不净盡，向來及今，空過了許多好時光，錯了許多好事件。

動靜者，物也，心不屬動靜。雖不屬動靜，而未嘗不動，未嘗不靜。役其心於芸芸，而不知此心行所無事之常住也；灰其心於寂寂，而不知此心周旋萬變之如珠走盤也。有曰：「精太用則竭，氣太用則敝。」又有曰：「流水不蠹，户樞不朽。」大抵心法無所不有，于天下之物，雖至粗至惡，無不可以喻心者；於天下之物，雖至精至美，無一可以盡喻此心者。

應　事

問曰：「愚今時學問，大約只是讀書窮理，靜坐居敬，逼迫得心路稍覺開通，神氣稍覺清明。於此等時，遇事當前，平日所棘手疑難者，爾時殊有歷歷楚楚，清順恬適之意，不知向時之於此處何故格滯也。然事務之來，與讀書靜坐之時相稱，則所獲足供所用，有如紛紜沓至，又不支矣。爲之奈何？」或曰：「工夫無間於動靜。陽明先生有言：『不問有事無事，總是幹辦此一件事。』不可以靜坐讀書時，作精神之獲入來；應事作務時，爲精神之用出去。若誠如陽明先生所云，則於應事作務，盡算得收拾整頓精神進入之時矣，又何供應不支之

足云？」「請得更疏暢其說。」曰：「人情莫不違苦而就樂，故樂則生矣。樂之所在，不問動靜，期於循理，雖日在嘈雜場中，油油然也。雖境有順逆，事有難易，而吾所以待之者，順亦如是，逆亦如是，難亦如是，易亦如是，恬如帖如，未嘗有變易也。精神以樂且日生，而更不支之是患與？」

問曰：「精神之應務，譬則力之舉重。百鈞之力，不能舉千鈞；千鈞之力，不能舉萬鈞。豈惟百千萬之相懸？且使百鈞之力加百鈞焉，將有絕脈之虞矣。精神之應務，其逢境順逆，觸事難易，大較量力所受，安可强之分毫？又安得一一如是，毫無變易？無論大小力懸殊，即大力之人，其舉千鈞與百鈞時，喫力不喫力亦有差別，也胡可齊與？」曰：「心是神物，非世間形氣之物可況。故心有神力，較之血肉軀中氣力，萬萬不相侔。故氣力有度數，即有算量。若此心神力，取而度之，如度虚空；畫而算之，如畫水面。本非一物，何有度數？此心既非度數，則凡境之順逆，事之難易，亦無度數。心順亦順，心逆亦逆，難亦心難，易亦心易，順之則順，逆之則逆，難之則難，易之則易。《易》曰『順性命之理』，又曰『易簡』，是誠在我，何須受强？何容受强？」

問曰：「順逆難易，空談道理，誠哉如所言矣。請亦驗之事乎？❶先以順逆境言之。所云逆境，如恥辱在乎幾微，可以不顧；進之唾罵惡聲入於吾耳，可以不聽；又進之而飢寒迫於肌膚，又進之而箠杖及於體骨，又進之而刀鋸絕命，又進之而鼎鑊糜沸，令之必死，而又不令即死，當恁麽時，此心能

❶「亦」，賈本、莫本作「一」。

道一句順之則順乎否？又進之而縛我一柱，掙脫不得，挫割我骨肉於前，令我覿面觀之；又進之而千魔萬狀，惱亂我修行必需之事，破壞我修行必守之戒，令我決不得自遂初志，當恁麼時，此心又能道一句順之則順乎否？至於事之難易，其最難者，如大兵壓境，萬賊臨城，事在旦夕，危於呼吸，君父簡命，誼不得辭，當恁麼時，又能道一句易之則易乎否？」或曰：「此處正所謂順之則順，易之則易者也。凡順逆境之來，必有所自，萬無無因而至者。且如我行一事，本無大過，且是善行，而即此一事，遂以得禍，此似無因，殊不知我此事縱不相招，我生平寧遽無一念一事足以相招者？苟我生平有一事一念足以相招，則即此一禍正適應此一事一念。此我自知此一禍正適應此一事一念，則此一禍正我此一事一念之藥石矣。即我生平果潔净之至，無一事一念足以招此禍者，則必我此一事，或可謂善，而實未必盡善。或事善，此中未必純善，如精金一塊，內尚微雜礦氣，則此一禍者，又適爲我一爐精金之猛火矣。故逆境之來，庸俗人盡以爲適然，而智者莫不以爲固然也。且不但以爲固然，而實見其有所由然。不但以爲有所由然，而實見其爲天心仁愛之至，所謂欲報至德，❶昊天罔極者。當恁麼時，夫安得而不順以實順？故以天地之大德曰生，原不忍一毫投人以逆故。若乃事勢之難，如大兵壓境，萬賊臨城時，若我平時曾膺此任，則定思患預防，爲先事之計，所不必言。若壞於前人，今我以局外之身爲人所推，則必先外度其敵，內度其

❶「至」，賈本、莫本作「之」。

國，上度其君，下度其身。實據己見所及，告人以今日所當爲者；而又實據己力所能，告人以今人所必不可爲者。可以辭，則推舉所知之賢能實勝己者，以濟國家之事；不可辭，而後以身當之。其當事也，不可以自用，自用則孤；不可以任人，任人則危。不問其見出於人，見出於己，見出於智，見出於愚，而要其事情之確然有據，可以信心而不疑者，則斷而行之，不俟終日，疑則闕焉。若其疑而不決，而其事又不可以闕焉置之者，則姑權於利害輕重大小之間，以爲行止焉，其亦庶乎其不至於大失矣。若其事有萬不可知，則鞠躬盡瘁，死而後已。「成敗利鈍，非所逆覩」，古之君子嘗言之矣。其極不過如前所云逆境之至，至於絶命而止也。天下事雖至重至大，至深至遠，其必以次第而見，次第而成。如持斧析薪，爇火熟食，循理則治。燦然指掌，輕若反手，可行則行，可止則止。將此身交付造物大光明海中，任他安置，聽他成就，❶不留絲毫牽枝蔓葉，拖泥帶水，夫又安得而不易乎？」問者曰：「孟子曰『至大至剛』，以直養而無害，則塞乎天地之間』，害者，逆之也，難之也；直養者，順而易也。非曰能之，敬識其意，願從事以終身焉。」❷

輔臣朱震青先生天麟

朱天麟，字震青，吴之崑山人。崇禎戊辰進士。其鄉試出先忠端之門。授饒州府

❶ 「他」，原作「我」，據賈本、莫本改。

❷ 賈本、莫本此下有小注「後半段乃先生致命遂志之本」。

推官。選爲翰林院編修。從亡，司票擬，❶罷官而卒。

先生耑志讀書，好深湛之思。以僻書怪事，子虛烏有詮《易》，讀之汚漫恍惚，而實以寓其胸中所得，有蒙莊之風焉。與人言，蟬聯不自休，未嘗一及世事。明末士大夫之學道者，類入宗門，如黃端伯、蔡懋德、馬世奇、金聲、錢啓忠皆是也，先生則出入儒、釋之間，諸公皆以忠義垂名天壤。夫宗門無善無不善，事理雙遣，有無不著，故萬事瓦裂。惡名埋没之夫，一入其中，逍遥而便無媿怍。諸公之忠義，總是血心，未能融化宗風，未許謂之知性。後人見學佛之徒忠義出焉，遂以此爲佛學中所有，儒者亦遂謂佛學無礙於忠孝。不知此血性不可埋没之處，誠之不可掩，吾儒真種子，切勿因諸公而誤認也。

論學書

「盡心」、「存心」兩語，尊旨劈提「盡心」一句，撇倒「存心」下截，弟瞿然疑之。鄙見心只是一，若處囂不雜，居靜不枯，作止垢淨，有無斷常，泯然銷化者，即西竺古先生「涅不生、槃不滅」之妙心也。在我夫子，即意必固我四絶者是。猶龍氏亦云「真常應物，常應常靜」，此不待擬議，不假思維，如如不動，一了百了，所謂能盡其心者。與大資性人，一喝放下，直見本來，朝聞道夕死可矣。凡夫肉團，未遽能爾，所以上士教之曰：「曉得起滅去處，生死大事方決。」又轉一語曰：「果見得起滅的是誰？滅亦由

❶ 「票」，原作「標」，據賈本、莫本改。

汝，不滅亦由汝。」或即盡其心不必存其心之意與？弟又以見得起滅的是誰，仍是不起不滅者。然、時偶識得，而隨緣放曠，恐錯認本來。或逐處發憤尋求，又虞非觀自在法門。故鄙見亟欲以存心爲渡筏，乃尊旨又以「著、存心，便同存意，譬之水上削波，波何能平」？說得極切隱病。然顧其存心何如，若把、心去存，屬意何辯？即曰我存心在這裏，執著還類放馳，皆由未識其心耳。所云其心者，意生不順生，意滅不隨滅，一切聲塵感觸，遞有去來。此心初何去來？祇緣結習之久，染著意念聲塵，汩汩興波，波摇水動，漸失妙明。是以學者要當去來現在，心不可得時，認出元本真靈，存存又存，不在內外中間，亦毫無起滅來去。先儒强名之曰「湛然虛明氣象」。雖然，隔境想及，信口說到，易耳。試參十二時中，稍得一刻平衡，不失昏散而冷，便失拘檢而燥。所以存心比之養火，温温得中，良非易易。若念起即除，又存心中，照了消磨緊著，非、味向意根上扒平，如以掌按波之謂也。至於未發不爽其惺，已發不遷其寂，頭頭現成，處處灑脱，則又知性知天，動靜不失其時。本等頑鈍如弟，雖遇上智，伸拳樹拂，不啻隔靴，即、棒一痕，非關真痛。故欲從存其心上勉强從事，殊見爲難。若直揭「盡心」一句，固是頂門一針，然謂事理二障，種種難盡，何以一識認其心，便能了當？且其心，何以當下便識認得？噫！中庸不可能也。《與金正希》。

虔中偶語

山川草木皆有明神，若將我殼子罩他

頭上，依舊是人。

外邊色響投胸，皮肉闌之不住；內裏情思赴物，門壁隔之不能。凡夫內外尚合，而況聖心？

痛癢即知，知實不曾痛癢。

當念起時，慓然無起，於不起處，亦不求滅，其惟靜照有恒乎？

鬼神不瞰人之形，專測人之意，毋意則鬼神莫知。陰陽能束我以氣，難縛我於虛，致虛則陰陽莫治。

問：「身當天崩地拆，我在何處？」曰：「今天地完好時，那便是汝。」

每日事事相乘，一事偶歇，旋又無事討事做矣。此際須要常省，便不多事、不失事，纔得事事見個性靈耳。

事到頭來，拚將頭頂著做去，反得自由。

我欲築室深山，視花木開謝爲春秋，不問甲子。或曰：「每年一本曆書，何嘗擾汝？」

徵君孫鍾元先生奇逢

孫奇逢，字啓泰，號鍾元，北直容城人。舉鄉書。初尚節俠，左忠毅、魏忠節、周忠介之獄，先後爲之頓舍其子弟，與鹿忠節之父舉旛擊鼓，斂義士之錢以救之。不足，則使其弟啓美匹馬走塞外，求援於高陽。逆奄之燄，如火之燎原，先生焦頭爛額，赴之不顧也。燕趙悲歌慷慨之風久湮，人謂自先生而再見。家有北海亭，名稱其實焉。其後一變而爲理學，卜居百原山，康節之遺址也，其鄉人皆從而化之。

先生家貧，遇有宴會，先時蕭然一榻

耳，至期則椅桌瓶罍不戒而集。北方之學者，大概出於其門。先生之所至，雖不知其淺深，使喪亂之餘，猶知有講學一脈者，要不可泯也。所著，大者有《理學宗傳》，特表周元公、程純公、程正公、張明公、邵康節、朱文公、陸文安、薛文清、王文成、羅文莊、顧端文十一子爲宗，以嗣孟子之後。諸儒別爲考以次之，可謂別出手眼者矣。歲癸丑，作詩寄羲，勉以蕺山薪傳，讀而愧之。時年九十矣，又二年卒。

歲寒集

自渾朴散，而象數之繁，異同之見，理氣之分，種種互起爭長，然皆不謬於聖人所謂「小德之川流」也。有統宗會元之至人出焉，一以貫之，所謂「大德之敦化」也。學者不能有此大見識，切不可專執一偏之見，正宜於古人議論不同處著眼理會，如夷、尹、惠不同，微、箕、比不同，朱、陸不同，豈可相非？正借有此異以證其同，合知廉勇藝，而文之以禮樂，愈見冶鑄之手。

忠孝節義，道中之一節一目。文山以箕子自處，使不亟亟求畢旦夕之命。此身一日不死，便是大宋一日不滅。生貴乎順，不以生自嫌；死貴乎安，不以死塞責。

處人之道，心厚而氣和，不獨待君子，即待小人亦然。

問「做人」。曰：「飢餓窮愁困不倒，聲色貨利侵不倒，死生患難考不倒，而人之事畢矣。」

問「陽明無善無惡心之體」。曰：「陽明初亦言至善，其所謂無善無惡者，無善之可言，亦猶之乎至善也，非告子之所謂無

善也。」

人者，天地之心也，人失其爲人，而天地何以清寧？故爲天地立心，爲生民立命者，聖賢之事也。明王不作，聖人已遠，而堯、舜、孔子之心，至今在此，非人也，天也。

問：「理與氣，是一是二？」曰：「渾沌之初，一氣而已。其主宰處爲理，其運旋處爲氣。指爲二不可，混爲一不可。」

問：「性也有命，命也有性，性命是一是二？」曰：「性也有命，是就見在去尋源頭，不得認形骸爲塊然之物；命也有性，是就源頭還他見在，不得以於穆爲窈然之精。盡性立命，不容混而爲一，亦不容截而爲二。」

或曰：「士不可小自待，不惟不宜讓今人，并不宜讓古人。」予謂士不宜過自恃，不惟宜讓古人，并宜讓今人。無一人不在其上，則無一人不出其下矣。無一人不在其下，則無一人不出其上矣。十年不能去一「矜」字，此病不小。

問「處事之道」。曰：「水到渠成，不必性急，天大事，總平常事。」

成缺在事不在心，榮辱在心不在事。

「五十守貧即是道」一語，罔敢失墜。邇聞「志是其命」，甚覺親切。子曰「匹夫不可奪志也」，蓋志不可奪，便是造命立命處。

問：「道何在？」曰：「無物不有，無時不然。堯、舜後雖無堯、舜，堯、舜之心至今在；孔子後雖無孔子，孔子之心至今在。亦見之於無物不有，無時不然而已矣，其消息總得之於天。」

念菴云：「戒慎不睹，恐懼不聞，此孔門用工口訣也。」白沙云：「戒慎恐懼，所以

防存之，而非以爲害也。」白沙是對積學之人說，念菴是對初學之人說。徒飾于共見共聞之際，而隱微未慊，祇自欺之小人；致謹於十目十手之嚴，而跼蹐太甚，終非成德之君子。二公各有對症之藥。

連日取文清「靜坐觀心，閒中一樂」八字作功課。客曰：「心何用觀？」曰：「爲其不在也。」客曰：「不在而何以觀？」曰：「一觀之而即在矣。時時觀則時時在，到得不待觀而無不在，則無不樂。非誠意君子，未可語此。」

人生在世，逐日擾攘，漫無自得，尋其根源，除怨天尤人，别無甚事。

骨肉之間，多一分渾厚，便多留一分天性，是非正不必太明。

問：「士當今日，道應如何？」曰：「不辱身。」問「不辱」。曰：「薛文清有言，劉靜修百世之師也。」

明儒學案卷五十七終

明儒學案卷五十八目

姚江黄宗羲著　後學鄭性訂

東林學案

今天下之言東林者，以其黨禍與國運終始，小人既資爲口實，以爲亡國由於東林，稱之爲兩黨。即有知之者，亦言東林非不爲君子，然不無過激，且依附者之不純爲君子也，終是東漢黨錮中人物。嗟乎！此寱語也。東林講學者不過數人耳，其爲講院亦不過一郡之内耳。昔緒山、二溪鼓動流俗，江浙南畿所在設教，可謂之標榜矣，東林無是也。京師首善之會，主之爲南皐、少墟，於東林無與。乃言國本者，謂之東林；爭科場者，謂之東林；攻逆奄者，謂之東林。以至言奪情姦相討賊，凡一議之正，一人之不隨流俗者，無不謂之東林。若似乎東林標榜遍於域中，延於數世。東林何不幸而有是也？東林何幸而有是也？然則東林豈真有名目哉？亦小人者加之名目而已矣。論者以東林爲清議所宗，禍之招也。子言之，「君子之道，辟則坊與」，清議者，天下之坊也。夫子議臧氏之竊位，議季氏之旅泰山，❶獨非清議乎？清議熄，而後有美新之上言，媚奄之紅本。故小人之惡清議，猶黄河之礙砥柱也。熹宗之時，龜鼎將移，其以血肉撑拒，没虞淵而取墜日者，東林也。毅宗之變，攀龍髯而蓐螻蟻

❶「季氏」下，原衍一「氏」字，據賈本、莫本删。

者，屬之東林乎？屬之攻東林者乎？數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。一堂師友吟風，❶熱血洗滌乾坤，無智之徒竊竊然從而議之，可悲也夫！

端文顧涇陽先生憲成
忠憲高景逸先生攀龍
御史錢啓新先生一本
文介孫淇澳先生愼行
主事顧涇凡先生允成
太常史玉池先生孟麟
職方劉靜之先生永澄
學正薛玄臺先生敷教
侍郎葉園適先生茂才
孝廉許靜餘先生世卿
耿庭懷先生橘
光祿劉本孺先生元珍
忠端黃白安先生尊素
貢士吳觀華先生桂森❷
宗伯吳霞舟先生鍾巒
郎中華鳳超先生允誠❸
中書陳幾亭先生龍正

❶「吟」，莫本作「冷」。
❷此目下無傳文。
❸「郎中」，原作「文選」，據正文改。

明儒學案卷五十八　東林一

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

端文顧涇陽先生憲成

顧憲成，字叔時，別號涇陽，常之無錫人。父學，四子，先生次三，其季允成也。先生年十歲，讀韓文《諱辯》，遂宛轉以避父名，遇不可避者，輒鬱然不樂。父謂之曰：「昔韓咸安王命子勿諱忠，吾名學，汝諱學，是忘學也。」年十五六，從張原洛讀書。原洛授書不拘傳註，直據其所自得者爲說，先生聽之輒有會。講《論語》至「問禘」章，先生曰：「惜或人欠却一問，夫子不知禘之說，何以知知其說之於天下乎？」講《孟子》至「養心莫善於寡欲」，先生曰：「寡欲莫善於養心。」原洛曰：「舉子業不足以竟子之學，盍問道於方山薛先生乎？」方山見之大喜，授以《考亭淵源録》，曰：「洙泗以下，姚江以上，萃於是矣。」

萬曆丙子，舉鄉試第一。庚辰，登進士第，授户部主事。時江陵當國，先生與南樂魏允中、漳浦劉廷蘭，風期相許，時稱爲三解元。上書吳縣，言時政得失，無所隱避。江陵謂吳縣曰：「聞有三元會，皆貴門生，公知之乎？」吳縣以不知對。江陵病，百官爲之齋醮，同官署先生名，先生聞之，馳往削去。壬午，轉吏部，尋告歸。丙戌，除驗封司主事。明年，大計京朝官，左都御史辛自修剛方，爲婁江所忌。工部尚書何起鳴在拾遺中，或甚之曰：「公何不訐辛，與之

同罷。相君且德公矣。」起鳴如其慕。給事並論辛、何，辛、何果同罷。先生上疏，分別君子小人，刺及執政，謫桂陽州判官。柳子厚、蘇子瞻、莊定山曾謫桂陽，先生以前賢過化之地，扁所居曰「愧軒」。戊子，移理處州。明年，丁憂。辛卯，補泉州，尋擢考功司主事。三王並封詔下，先生率四司爭之，疏九不可，得止。癸巳，內計，太宰孫清簡、考功郎趙忠毅盡斥小人，朝署爲之一清。政府大恚，忠毅降調外任。先生言：「臣與南星同事，南星被罪，臣獨何辭以免？」不報。轉稽勳司。適鄒忠介請去，婁江言文書房傳旨放去。先生曰：「不然。若放去果是，相國宜成皇上之是，該部宜成相國之是；若放去爲非，相國不宜成皇上之非，該部不宜成相國之非。」婁江語塞。自嚴嵩以來，內閣合六部之權而攬之，吏部至王國光、楊巍，指使若奴婢。陸五臺始正統均之體，孫清簡守而不變。婁江於是欲用羅萬化爲冢宰，先生不可，卒用陳恭介。婁江謂先生曰：「近有怪事，知之乎？」先生曰：「何也？」曰：「內閣所是，外論必以爲非；內閣所非，外論必以爲是。」先生曰：「外間亦有怪事。」婁江曰：「何也？」曰：「外論所是，內閣必以爲非；外論所非，內閣必以爲是。」相與笑而罷。陸文選司郎中。當是時，推用君子，多不得志，婁江一切歸過於上。先生乘婁江假沐之間，悉推君子之久詘者，奏輒得可，婁江無以難也。會推閣員，婁江復欲用羅萬化，先生又不可，與太宰各疏所知七人，無不合者，太宰大喜，上之。七人者，多不爲時論所喜，而召舊輔王

山陰，尤婁江之所不便也。❶ 遂削先生籍。

戊戌，始會吳中同志於二泉。甲辰，東林書院成，大會四方之士，一依白鹿洞規。其他聞風而起者，毘陵有經正堂，金沙有志矩堂，荆溪有明道書院，虞山有文學書院，皆捧珠盤，請先生涖焉。先生論學，與世爲體。嘗言：「官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水間林下，三三兩兩相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上，即有他美，君子不齒也。」故會中亦多裁量人物，訾議國政，亦冀執政者聞而藥之也。天下君子，以清議歸於東林，廟堂亦有畏忌。四明亂政，附四明者多爲君子所彈射，四明度不能留，遂計挈歸德同去，以政授之朱山陰。山陰懦且老，不爲衆所憚，於是小人謀召婁江，以中旨下之，而于東阿、李晉江、葉福清亦同日拜焉。晉江獨在京師，得先入。婁江方引故事疏辭，先生爲文二篇，號《夢語》、《寐語》，譏切之。江西參政姜士昌以慶賀入，遂疏錫爵「再居相位，愊愎忌刻，摧抑人才，不宜復用」。語連廷機，大抵推先生旨也。東阿以拜官之日卒，不與政。福清素無根柢於舊相，特爲東林所期許，得入。

戊申，詔起先生南京光禄少卿，乞致仕。時考選命下，新資臺諫附和東林者十八九，益相與咀嚼婁江。山陰、晉江，不得在位，其黨斥逐殆盡，而福清遂獨秉政。海内皇皇，以起廢一事望之福清，度不能請，請亦不力也。未幾而淮撫之爭起，淮撫者，李三才，以豪傑自許，一時君子所屬望爲冢宰總憲者也。小人畏之特甚，遂出奇計攻

❶「不」，原作「爲」，據賈本、莫本改。

之。先生故友淮撫，會富平復起爲太宰，富平前與沈嘉禾爭丁右武計事，分爲兩黨，先生移書勸之，欲令灑濯嘉禾，引與同心，則依附者自解，且宜擁衛淮撫，勿墮壬人計。富平不省。而好事者遂録其書傳天下，東林由是漸爲怨府。辛亥，内計，富平斥崑、宣黨魁七人，小人唁唁而起。儀部丁長孺抗言七人宜斥，救者非是，儀部又先生之門人也。壬子五月，先生卒，年六十三。先生卒後，福清亦罷相。德清用事，臺諫右東林者並出，他傍附者皆以爲法譎，向之罪申、王、沈、朱者，不復口及，而東林獨爲天下大忌諱矣。天啓初，諸正人稍稍復位，鄒忠介請録遺賢，贈太常寺卿。逆奄之亂，小人作《東林點將録》、《天鑒録》、《同志録》以導之，凡海内君子，不論有無干涉，一切指爲東林黨人。以御史石三畏言，削奪先生。崇禎二年，贈吏部右侍郎，謚曰端文。

先生深慮近世學者樂趨便易，冒認自然，故于「不思不勉，當下即是」，皆令究其源頭，果是性命上透得來否？勘其關頭，果是境界上打得過否？而于陽明「無善無惡」一語，辨難不遺餘力，以爲壞天下教法，自斯言始。按陽明先生教言：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」其所謂「無善無惡」者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。「有善有惡」之意，以念爲意也。「知善知惡」，非意動于善惡，從而分別之爲知。好善惡惡，天命自然。炯然不昧者知也，即性也。陽明於此加一「良」字，正言性善也。「爲善去惡」，所謂有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。良知是本體，天之道也；格物是工夫，人之道也。蓋上二句，淺言之；下

二句，深言之。心意知物，只是一事。今錯會陽明之立論，將謂心之無善無惡是性，由是而發之爲有善惡之意，由是而有分別其善惡之知，由是而有爲善去惡之格物，層層自内而之外，使善惡相爲對待，「無善無惡」一語，不能自別於告子矣。陽明每言「至善是心之本體」，又曰「至善只是盡乎天理之極，而無一毫人欲之私」，又曰「良知即天理」，其言「天理」二字，不一而足，乃復以「性無善無不善」自墮其説乎？且既以無善無惡爲性體，則知善知惡之知流爲粗幾，陽明何以又言「良知是未發之中」乎？是故心無善念，無惡念，而不昧善惡之知，未嘗不在此至善也。錢啓新曰：「無善無惡之説，近時爲顧叔時、顧季時、馮仲好明白排決，已不至蔓延爲害。」[1]當時之議陽明者，以此爲大節目，豈知與陽明絶無干涉。嗚呼！[2]《天泉證道》，龍谿之累陽明多矣。

小心齋劄記

程子每見人靜坐，便嘆其善學。羅豫章教李延平於靜中看喜怒哀樂氣象。至朱子，又曰：「只理會得道理明透，自然是靜，不可去討靜坐。」三言皆有至理，須參合之始得。

《識仁説》曰：「仁者，渾然與物同體。」只此一語已盡，何以又云「義禮智信皆仁也」？及觀世之號爲識仁者，往往務爲圓融活潑，以外媚流俗，而内濟其私。甚而蔑棄廉恥，決裂繩墨，閃爍回互，誑己誑人。

---

[1]「已」上，原有「不」字，據賈本、莫本删。

[2]「嗚」，原作「不」，據賈本、莫本改。

曾不省義禮智信爲何物，猶偃然自命曰仁。然後知程子之意遠矣。

「性即理也」，言不得認氣質之性爲性也。「心即理也」，言不得認血肉之心爲心也。皆喫緊爲人語。

無可無不可，是孔子小心處。❶

或問：「致良知之説何如？」曰：「今之談良知者盈天下，猶似在離合之間也。盍徵諸孟子之言：『孩提之童無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也，敬長，義也。』竊惟仁義爲性，愛敬爲情，知愛知敬爲才，良知二字，蓋通性情才而言之者也。乃主良知者，既曰『吾所謂知，是體而非用』，駁良知者又曰『彼所謂知，是用而非體』，恐不免各墮邊見矣。」曰：「有言良知即仁義禮智之智，又有言分別爲知，良知亦是分別，孰當？」曰：「似也，而未盡也。夫良知一也，在惻隱爲仁，在羞惡爲義，❷在辭讓爲禮，在分別爲智，非可定以何德名之也。只因『知』字與『智』字通，故認知爲用者，既專以分別屬之；認知爲體者，又專以智屬之，恐亦不免各墮邊見矣。性，體也；情，用也。曰知曰能，才也，體用之間也。是故性無爲而才有爲，情有專屬而才無專屬。惟有爲，則仁義禮智一切憑其發揮，有似乎用，所以説者謂之用也。惟無專屬，則惻隱羞惡辭讓是非一切歸其統率，有似乎體，所以説者謂之體也。陽明先生揭致知，特點出一個良字，又曰『性無不善，故知無不良』，其言殊有斟酌。」

性，太極也。知曰良知，所謂乾元也；

❶「無可無不可」一則原無，據賈本補。
❷「在」，原作「爲」，據賈本、莫本改。

能曰良能，所謂坤元也。不慮，言易也；不學，言簡也。故天人一也，更不分別。

自昔聖賢論性，曰帝衷，曰民彝，曰物則，曰誠，曰中和，總總只是一個善。告子却曰「性無善無不善」，便是要將這善字打破。自昔聖賢論學，有從本領上説者，總總是個求於心；有從作用上説者，總總是個求於氣。告子却曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，便是要將這求字打破。善字打破，本體只是一個空；求字打破，工夫也只是一個空，故曰告子禪宗也。

「許行何如？」曰：「其並耕也，所以齊天下之人，將高卑上下一切掃去；其不二價也，所以齊天下之物，將精粗美惡一切掃去。總總成就一個空，與告子一般意思。但告子深，許行淺，許行空却外面的，告子空却裏面的。」

告子仁內義外之説，非謂人但當用力於仁，而不必求合於義；亦非因孟子之辨而稍有變也，正發明杞柳桮棬之意耳。何也？「食色性也」，原未有所謂仁義，猶杞柳原未有所謂桮棬也。「仁內也，非外也；義外也，非內也」，各滯方所，物而不通，是故仁義成而性虧，猶桮棬成而杞柳虧也，始終只是一説。

「食色性也」，當下即是，更有何事？若遇食而甘之，遇色而悦之，便未免落在情境一邊，謂之仁，不謂之性矣。若於食而辨其孰爲可甘，於色而辨其孰爲可悦，便未免落在理路一邊，謂之義，不謂之性矣。故曰動意則乖，擬心則差，告子之旨蓋如此。

訟卦義，有君子之訟，有小人之訟。君子之訟，主於自訟，九五是也；小人之訟，

主於訟人，餘五爻是也。

勿謂今人不如古人，自立而已；勿謂人心不如我心，自盡而已。董仲舒曰：「仲尼之門，五尺童子羞稱五霸。」此意最見得好。三千、七十，其間品格之殊至於倍蓰，只一段心事，個個光明，提著權謀術數，便覺忸怩，自然不肯齒及他，非故擯而絶之也。

性，太極也。諸子百家，非不各有所得，而皆陷於一偏，只緣認陰陽五行爲家當。

丙戌，余晤孟我疆，我疆問曰：「唐仁卿伯元何如人也？」余曰：「君子也。」我疆曰：「何以排王文成之甚？」余曰：「朱子以象山爲告子，文成以朱子爲楊、墨，皆甚辭也，何但仁卿？」已而過仁卿，述之。仁卿曰：「固也。足下不見世之談良知者乎？如鬼如蜮，還得爲文成諱否？」余曰：「《大學》言致知，文成恐人認識爲知，便走入支離去，故就中間點出一『良』字。孟子言良知，文成恐人將這個知作光景玩弄，便走入玄虛去，故就上面點出一『致』字。其意最爲精密。至於如鬼如蜮，正良知之賊也，奈何歸罪於良知？獨其揭『無善無惡』四字爲性宗，愚不能釋然耳。」仁卿曰：「善。早聞足下之言，向者從祀一疏，尚合有商量也。」

無聲無臭，吾儒之所謂空也；無善無惡，二氏之所謂空也。名似而實遠矣。是故諱言空者，以似廢真；混言空者，以似亂真。

人須是一個真。是非之心，人皆有之，只以不真之故，便有夾帶。是非太明，怕有通不去、合不來的時節，所以須要含糊。少

間又於是中求非，非中求是，久之且以是爲非，以非爲是，無所不至矣。

異教好言「父母未生前」，又好言「天地未生前」，不如《中庸》只説個「喜怒哀樂之未發」更爲親切。於此體貼，未生前都在其中矣。

一日遊觀音寺，見男女載道，余謂季時曰：「即此可以辨儒、佛已。凡諸所以爲此者，一片禍福心耳，未見有爲禍福而求諸吾聖人者也。佛氏何嘗邀之使來？吾聖人何嘗拒之使去？佛氏何嘗專言禍福？吾聖人何嘗諱言禍福？就中體勘，其間必有一段真精神，迥然不同處。」季時曰：「此特愚夫愚婦之所爲耳，有識者必不然。」曰：「感至於愚夫愚婦，而後其爲感也真；應至於愚夫愚婦，而後其爲應也真。真之爲言也，純乎天而人不與焉者也。研究到此，一絲莫遁矣。」

知謂識其事之當然，覺謂悟其理之所以然。朱子生平極不喜人説個悟字，蓋有懲於禪門耳。到這裏，又未嘗諱言悟也。

心，活物也，而道心、人心辨焉。道心有主，人心無主。有主而活，其活也，天下之至神也；無主而活，其活也，天下之至險也。

或問：「魯齋、草廬之出仕何如？」曰：「在魯齋則可，在草廬則不可。」曰：「得非以魯齋生於其地，而草廬故國人，嘗舉進士歟？」曰：「固是，亦尚有説。考魯齋臨終，謂其子曰：『我生平爲虚名所累，不能辭官，死後慎勿請謚，但書「許某之墓」四字，令子孫識其處足矣。』此分明表所仕之非得已，又分明認所仕爲非。媿恨之意，溢于言表，絶不一毫文飾也。乃草廬居之不疑，以

爲固然矣。故魯齋所自以爲不可者，乃吾之所謂可；而草廬所自以爲可者，乃吾之所謂不可。自其心論之也。」

唐仁卿痛疾心學之說，予曰：「墨子言仁而賊仁，仁無罪也；楊子言義而賊義，義無罪也；世儒言心而賊心，心無罪也。」仁卿曰：「楊、墨之於仁義，只在跡上模擬，其得其失，人皆見之。而今一切托之于心，無形無影，何處究詰？二者之流害，孰大孰小？吾安得不惡言心乎？」予曰：「只提出性字作主，這心便有管束。孔子自言『從心所欲不踰矩』，矩即性也。」季時曰：「性字大，矩字嚴，尤見聖人用意之密。」仁卿曰：「然。」

佛法至釋迦一變，蓋迦葉以上，有人倫，釋迦無人倫矣。至達磨再變，釋迦之教圓，達磨之教主頓矣。至五宗三變，黃梅以前猶有含蓄，❶以後機鋒百出，傾囊倒篋，不留一錢看矣。此雲門所以無可奈何，而有「一拳打殺，喂却狗子」之說也。或曰：「何爲爾爾？」由他們畢竟呈出個伎倆來，使不免落窠臼，任是千般播弄，會須有盡。

孔、孟之言，看生死甚輕。以生死爲輕，則情累不干，爲能全其所以生所以死；以生死爲重，則惟規規焉軀殼之知，生爲徒生，死爲徒死。佛氏之謂生死事大，正不知其所以大也。

人身之生死，有形者也；人心之生死，無形者也。衆人見有形之生死，不見無形之生死，故常以有形者爲主；聖賢見無形之生死，不見有形之生死，故常以無形者爲主。

❶「梅」，原作「海」，據賈本、莫本改。

邇來講《識仁説》者，多失其意。「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也」，此全提也。今也於渾然與物同體，則悉意舉揚；於義禮智信皆仁也，則草草放過。「識得仁體，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」，此全提也。今也於不須防檢，不須窮索，則悉意舉揚；於誠敬存之，則草草放過。若是者，非半提而何？既於義禮智信放過，即所謂渾然與物同體者，亦只窺見儱統意思而已。既於誠敬存之放過，即所謂不須防檢窮索者，亦只窺見脱灑意思而已，是并其半而失之也。

康齋《日録》有曰：「君子常常喫虧，方做得。」覽之惕然有省，於是思之曰：「夫子之道，忠恕而已矣；忠恕之道，喫虧而已矣。顔子之道，不校而已矣；不校之道，喫虧而已矣。孟子之道，自反而已矣；自反之道，喫虧而已矣。」

朱子之釋格物，其義甚精，語物，則本諸「帝降之衷」，「民秉之彝」，夫子之所謂「性與天道」，子思之所謂「天命」，孟子之所謂「仁義」，程子之所謂「天然自有之中」，張子之所謂「萬物一原」。語格，則約之以四言：「或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。」蓋謂内外精粗，無非是物，不容妄有揀擇于其間。又謂「人之入門，各各不同，須如此收得盡耳」。議者獨執「一草一木，亦不可不理會」兩言，病其支離，則過矣。

惟危惟微，惟精惟一，是從念慮事爲上格；無稽之言勿聽，勿詢之謀勿庸，是就文字講論上格。即聖人亦不能外是四者。朱子所云，固徹上徹下語也。

不學不慮，所謂性也。説者以爲由孩

提之不學而能，便可到聖人之不勉而中；由孩提之不慮而知，便可到聖人之不思而得。此猶就聖人孩提分上説。若就性上看，聖人之不勉而中，恰到得孩提之不學而能；聖人之不思而得，恰到得孩提之不慮而知耳。雖然，猶二之也，原本只是一個，没些子界限。故曰「大人者，不失其赤子之心者也」。

耳目口鼻四肢，人見以爲落在形骸，塊然而不神。今曰「性也，有命焉」，是推到人生以上不容説處，以見性之來脉，極其玄遠如此，不得丢却源頭，認形骸爲塊然之物也。仁義禮智天道，人見以爲來自於穆，窈然而不測。今曰「命也，有性焉」，是直反到愚夫愚婦可與知與能處，以見命之落脈，極其切近如此，不得丢却見在，認於穆爲窈然之物也。

《書》言「人心惟危，道心惟微」，直是八字打開。《太極圖説》言「無極之真，二五之精，妙合而凝」，即人心道心，又不是截然兩物也。孟子之論性命，備發其旨。「性也，有命焉」，蓋就人心拈出道心，以爲舍無極没處尋二五也；「命也，有性焉」，蓋就道心攝入人心，以爲舍二五没處討無極也。所謂妙合而凝，蓋如此。

道者，綱常倫理是也。所謂「天叙有典」，「天秩有禮」，根乎人心之自然而不容或已者也。有如佛氏之説行，則凡忠臣孝子，皆爲報夙生之恩而來；凡亂臣賊子，皆爲報夙生之怨而來。反諸人心之自然而不容或已處，吾見了不相干也。於是綱常倫理且茫焉無所繫屬，而道窮矣。法者，黜陟予奪是也。所謂「天命有德，天討有罪」，發乎人心之當然而不容或爽者也。有如佛氏

之說行，則凡君子而被戮辱，皆其自作之孽，而戮辱之者，非爲傷善；凡小人而被顯榮，皆其自貽之體，而顯榮之者，非爲庇惡。揆諸人心之當然而不容或爽處，吾見了不相蒙也。於是黜陟予奪，且貿然無所憑依，而法窮矣。

周子主靜，蓋從無極來，是究竟事。程子喜人靜坐，則初下手事也。然而靜坐最難，心有所在則滯，無所在則浮。李延平所謂「看喜怒哀樂未發氣象」，正當有在無在之間。就裏得個入處，循循不已，久之氣漸平，心漸定。獨居如是，遇事如是，接人如是，即喜怒哀樂紛然突交於前，亦復如是。總總一個未發氣象，渾無內外寂感之別，下手便是究竟處矣。

程叔子曰：「聖人本天，釋氏本心。」季時爲添一語：「衆人本形。」

史際明曰：「宋之道學，在節義之中；今之道學，在節義之外。」予曰：「宋之道學，在功名富貴之外；今之道學，在功名富貴之中。在節義之外，則其據彌巧；在功名富貴之中，則其就彌下。無惑乎學之爲世詬也。」

或問佛氏大意，❶曰：「三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之，曰『無善無惡』。試閱七佛偈，便自可見。」曰：「永嘉《證道歌》謂『棄有而著無，如舍溺而投火』，恐佛氏未必以無爲宗也。」曰：「此只就『無善無惡』四字翻弄到底，非有別義也。棄有，以有爲惡也；著無，以無爲善也，❷是猶有善有惡也。無亦不著，有亦不棄，則無善

❶ 「或」，原作「惑」，據賈本、莫本改。

❷ 「善」，原作「惡」，據賈本、莫本改。

無惡矣。自此以往，節節推去，掃之又掃，直掃得沒些子剩，都是這個意思。」

有駁良知之說者曰：「分別爲知，良知亦是分別。」余曰：「分別非知，能分別者知也，認分別爲知，何啻千里？」曰：「知是心之發竅處，此竅一發，作善由之，作不善由之，如何靠得他作主？」余曰：「知善知惡，是曰良知，假令善惡雜出，分別何在？」曰：「所求者既是靈明，能求者復是何物？如以靈明求靈明，是二之也。」余曰：「即本體爲工夫，何能非所？即工夫爲本體，何所非能？果若云云，孔子之言操心也，孰爲操之？孟子之言存心也，孰爲存之？俱不可得而解矣。」曰：「《傳習録》中一段云：『蘇秦、張儀，也窺見良知妙用，但用之於不善耳。』陽明言良知即天理，若二子窺見妙用，❶一切邪思枉念都無栖泊處。如之何用之於不善乎？揆諸知善知惡之說，亦自不免矛盾也。」余曰：「陽明看得良知無善無惡，故如此說，良知何病？如此說良知，未能無病。陽明應自有見，恨無從就正耳。」

按：秦、儀一段，係記者之誤，故劉先生將此刪去。

問：「孟子道性善，更不說性如何樣善，只道『乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。』可見性中原無處著個善，即今反觀，善在何處？」曰：「我且問即今反觀，性在何處？」曰：「處處是性，從何拈出？」曰：「如此，我且不問性在何處，但問性與善是一是二？」曰：「是一非二。」曰：「如此，却說恁著不著。」

❶「但用之」至「妙用」二十二字原無，據賈本、莫本補。

羅近溪以顏山農爲聖人，楊復所以羅近溪爲聖人，李卓吾以何心隱爲聖人。

何心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動人者，緣他一種聰明亦自有不可到處。耿司農擇家僮四人，每人授二百金，令其生殖。內一人從心隱問計，心隱授以六字，曰「一分買，一分賣」，又益以四字曰「頓買零賣」。其人用之，起家至數萬。試思兩言，至平至易，至巧妙，以此處天下事，可迎刃而解。假令其心術正，固是有用才也。

喫緊只在識性，識得時，不思不勉是率性，思勉是修道；識不得時，不思不勉是忘，思勉是助。總與自性無干。

謂之善，定是不思不勉；謂之不思不勉，尚未必便是善。

伍容菴曰：「心既無善，知安得良？其言自相悖。」

朱子云：「佛學至禪學大壞。」只此一語，五宗俱應下拜。

羲謂：至棒喝，而禪學又大壞。

余弱冠時好言禪。久之，意頗厭而不言；又久之，恥而不言；至於今，乃畏而不言。羅近溪於此最深，及見其子讀《大慧語録》，輒呵之。即管東溟亦曰：「吾與子弟，並未曾與語及此。」吾儒以理爲性，釋氏以覺爲性。語理則無不同，自人而禽獸，而草木，而瓦石，一也，雖欲二之而不可得也。語覺則有不同矣。是故瓦石未嘗無覺，然而定異乎草木之覺；草木未嘗無覺，然而定異乎禽獸之覺；禽獸未嘗無覺，然而定異乎人之覺。雖欲一之而不可得也。今將以無不同者爲性乎？以有不同者爲性乎？

史際明曰：「天下有君子有小人。君

子在位，其不能容小人，宜也。至於并常人而亦不能容焉，彼且退而附於小人，而君子窮矣。小人在位，其不能容君子，宜也。至於并常人而不能容焉，彼且進而附於君子，而小人窮矣。」

羲謂常人附於君子，❶亦君子之窮也。常人未必真能爲君子，則小人并疑君子之爲常人，而得以藉口矣。此東林君子往往爲依附者所累也。

玉池問：「念菴先生謂知善知惡之知隨發隨泯，當於其未發求之，何如？」曰：「陽明之於良知，有專言之者，無知無不知是也；有偏言之者，知善知惡是也。陽明生平之所最喫緊，只是良知二字，安得遺未發而言？只緣就《大學》提宗，並舉心意知物，自不得不以心爲本體；既以心爲本體，自不得不以無善無惡屬心；既以無善無惡屬心，自不得不以知善知惡屬良知。參互觀之，原自明白。念菴恐人執用而忘體，因特爲拈出未發。近日王塘南先生又恐人離用而求體，因曰『知善知惡，乃徹上徹下語，不須頭上安頭』。此於良知並有發明，而於陽明全提之指，似均之契悟未盡也。」

近世喜言無善無惡，就而即其旨，則曰：「所謂無善，非真無善也，只是不著于善耳。」予竊以爲經言無方無體，是恐著了方體也；言無聲無臭，是恐著了聲臭也；言不識不知，是恐著了識知也。何者？吾之心，原自超出方體聲臭識知之外也。至於善，即是心之本色，説恁著不著？如明是目之本色，還説得個不著于明否？聰是耳之本色，還説得個不著于聰否？又如孝子，還可説莫著于孝否？如忠臣，還可説

❶「羲」，原作「義」，據賈本、莫本改。

莫著于忠否？昔陽明遭寧藩之變，日夕念其親不置。門人問曰：「得無著相？」陽明曰：「此相如何不著？」斯言足以破之矣。

管東溟曰：「凡說之不正而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。」愚竊謂「無善無惡」四字當之。何者？見以爲心之本體，原是無善無惡也，合下便成一個空。見以爲無善無惡，只是心之不著于有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復掛礙。高明者入而悅之，於是將有如所云以仁義爲桎梏，以禮法爲土苴，以日用爲緣塵，以操持爲把捉，以隨事省察爲逐境，以訟悔遷改爲輪迴，以下學上達爲落階級，以砥節礪行獨立不懼爲意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之，於是將有如所云以任情爲率性，以隨俗襲非爲中庸，以閹然媚世爲萬物一體，以枉尋直尺爲捨其身濟天下，以委曲遷就爲無可無不可，以猖狂無忌爲不好名，以臨難苟安爲聖人無死地，以頑鈍無恥爲不動心者矣。由前之說，何善非惡？由後之說，何惡非善？是故欲就而詰之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道；欲置而不問，彼其所握之機緘甚活，下之可以投小人之私心。即孔、孟復作，亦奈之何哉？

問：「本朝之學，惟白沙、陽明爲透悟。陽明不及見白沙，而與其高弟張東所、湛甘泉相往復。白沙靜中養出端倪，陽明居夷處困悟出良知。良知似即端倪，何以他日又闢其勿忘勿助？」曰：「陽明目空千古，直是不數白沙，❶故生平並無一語及之。至

❶「直」，原作「真」，據賈本、莫本改。

勿忘勿助之闢，乃是平地生波。白沙曷嘗丟却有事，只言勿忘勿助？❶非惟白沙，從來亦無此等呆議論也。」

語本體，只是「性善」二字；語工夫，只是「小心」二字。

商語

丁長孺曰：「聖賢無討便宜的學問。學者就跳不出安飽二字，❷猶妄意插脚道中，此討便宜的學問也。」

博文是開拓功夫，約禮是收斂功夫。

乾坤，一闔一闢也；坎離，一虛一實也；震艮，一動一靜也；兑巽，一見一伏也。皆可作博約註疏。

王龍谿問佛氏實相幻相之説於陽明，陽明曰：「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。」龍溪曰：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上説工夫；無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上説本體。」又陽明曰：「不睹不聞是本體，戒慎恐懼是工夫。」又曰：「戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫。」予曰：「凡説本體，容易落在無一邊。陽明所云『無心俱是幻』，景逸所云『不做工夫的本體』也。今曰『戒慎恐懼是本體』，即不睹不聞原非是無，所云『有心俱是實』，此矣。凡説工夫，容易落在有一邊。陽明所云『有心俱是幻』，景逸所云『不識本體的工夫』也。今曰『不睹不聞即工夫』，即戒慎恐懼原非是有，所云『無心俱是實』，此矣。」

❶「之闢」至「勿助」二十二字原無，據賈本、莫本補。
❷「就」，賈本、莫本作「若」。

「喜怒哀樂之未發謂之中」，是所空者喜怒哀樂也，非善也。「上天之載，無聲無臭」，是所空者聲臭也，非善也。夫善者，內之不落喜怒哀樂，外之不落聲臭，本至實，亦本至空也。又欲從而空之，將無架屋上之屋，疊牀下之牀也！

金玉瓦礫之喻，殊覺不倫。夫善者，指吾性之所本有而名之也；惡者，指吾性之所本無而名之也。金玉瓦礫，就兩物較之，誠若判然；若就眼上看，金玉瓦礫，均之爲惡也，非善也。以其均之爲眼之所本無也。取所本無喻所本有，非其類矣。

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」蓋因用以顯體也。愚作一轉語曰：「乃所謂性，則無不善矣，乃所以善也。」蓋因體以知用也。

或謂「性體虛明湛寂，善不得而名之，以善名性，淺之乎其視性矣」。竊意善者，萬德之總名，虛明湛寂，皆善之別名也。名曰清虛湛一則得，名曰善則不得。十與二五有以異乎？將無淺之乎其視善也。

孟子不特道情善，且道形善，所謂形色天性是也。情之虛明湛寂不待言，形則不免重滯矣。由孟子言之，都是虛明湛寂的，何者？以肉眼觀，通身皆肉；以道眼觀，通身皆道也。象山每與人言「爾目自明，爾耳自聰」，亦是此意。

陽明之「無善無惡」，與告子之「無善無惡」不同，然費個轉語，便不自然。假如有人於此揭兼愛爲仁宗，而曰「我之兼愛與墨氏之兼愛也不同」；揭爲我爲義宗，而曰「我之爲我，與楊氏不同也」，人還肯之否？

古之言性者出于一，今之言性者出于二。出于一，純乎太極而爲言也；出于二，

雜乎陰陽五行而爲言也。《書》曰：「惟皇上帝，降衷于下民。」《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。」皆就陰陽五行中拈出主宰，所謂太極也。以其渾然不偏曰衷，以其確然不易曰則，試于此體味，可謂之無善無惡乎？可謂之有善有惡乎？可謂之能爲善亦能爲惡乎？是故以四端言性，猶云是用非體；即以四德言性，猶云是條件非統體，其善還在可疑可信之間。惟知帝衷物則之爲性，不言善而其爲善也昭昭矣。

形有方所，是極實的物事，易于凝滯。要其所以爲形，本之天命之散而成用也，其亦何嘗不虛也？耳順，則有方所者，悉歸融化，實而能虛，不局于有矣。心無方所，是極虛的物事，易於走作。乃其所以爲心，本之天命之聚而成體也，其亦何嘗不實也？「從心所欲不踰矩」，則無方所者，悉歸調伏，虛而能實，不蕩于無矣。

鄧定宇《秋游記》有「天也不做他，地也不做他，聖人也不做他」，龍溪極賞之。新本刪去此二語，是此老百尺竿頭進步，惟恐發人之狂，頗爲掃蕩也。

高景逸曰：「果是透性之人，即言收攝，不曾加得些子。若未透性，即言自然，不免加了自然的意思。況借自然，易流懶散；借收攝，可討入頭。故聖賢立教，必通上下，照古今。若以今日禪家的話頭去駁孔子，語語是病，不知聖賢所以至今無病者，正在此也。」陽明之良知至矣，暨其末流，上者益上，下者益下，則非陽明本指也。江右先達如羅念菴，于此每有救正，王塘南于此每有調停，便俱受不透性之譏矣。

心之所以爲心，非血肉之謂也，應有個根柢處，性是已。舍性言心，其究也，必且

墮在情識之内，粗而不精。天之所以爲天，非窈冥之謂也，應有個著落處，性是已。舍性言天，其究也，必且求諸當人之外，虚而不實。

論學書

陽明先生曰：「求諸心而得，雖其言之非出于孔子者，亦不敢以爲非也；求諸心而不得，雖其言之出于孔子者，亦不敢以爲是也。」此兩言者，某竊疑之。夫人之一心，渾然天理。其是，天下之真是也；其非，天下之真非也。然而能全之者幾何？惟聖人而已矣。自此以下，或偏或駁，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾見其難也。故此兩言者，其爲聖人設乎？則聖人之心，雖千百載而上下，冥合符契，可以考不謬，俟不惑，無有求之而不得者。其爲學者設乎？則學者之去聖人遠矣，其求之或得或不得，宜也。於此正應沉潛玩味，虚衷以俟，更爲質諸先覺，考諸古訓，退而益加培養，洗心宥密，俾其渾然者，果無媿于聖人。如是而猶不得，然後徐斷其是非，未晚也。苟不能然，而徒以兩言横于胸中，得則是，不得則非，其勢必至自專自用，憑恃聰明，輕侮先聖，註脚六經，無復忌憚，不亦誤乎？陽明嘗曰：「心即理也。」某何敢非之？然而言何容易！孔子七十從心不踰矩，始可以言心即理，七十以前，尚不知如何也。顏子其心三月不違仁，始可以言心即理，三月以後，尚不知如何也。若漫曰心即理也，吾問其心之得不得而已。此乃無星之秤，無寸之尺，其于輕重長短，幾何不顛倒而失措哉？《與李見羅》。

心在人欲上便是放，在天理上便是收。天理本內也，因而象之曰在內；人欲本外也，因而象之曰在外。非有方所可求，知此，則知把柁之所在矣。今曰著意收也，恐收即成礙。任其走作，腔子裏何物把柁？似只在方所上揣摩，而不於理欲關頭討個分曉，將來恰成一弄精魂漢，乃放心，非求放心也。《復唐大光》。

南昌有朱以功布衣，行修言道，慥慥君子也，足與章本清布衣頡頏後先，暇中可物色之。以下《與李孟白》。

佛學三藏十二部，❶五千四百八十卷，一言以蔽之，曰「無善無惡」。第辯四字於告子易，辨四字于佛氏難。以告子之見性粗，佛氏之見性微也。辨四字於佛氏易，辨四字於陽明難。在佛自立空宗，在吾儒則陰壞實教也。夫自古聖人教人，爲善去惡而已。爲善，爲其固有也；去惡，去其本無也。本體如是，工夫如是，其致一而已矣。陽明豈不教人爲善去惡？然既曰「無善無惡」，而又曰「爲善去惡」，學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所固有矣。皆非吾之所固有，則皆情識之用事矣，皆情識之用事，皆不免爲本體之障矣。將擇何者而爲之？未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所得有矣。皆非吾之所得有，則皆感遇之應迹矣。皆感遇之應迹，則皆不足爲本體之障矣。將擇何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡已耳。若擇何者而爲之，便

❶「佛學」上，賈本、莫本有「以功有朱布衣集多所發明向嘗見之今失其本容當訪問」二十三字。

未免有善在；若擇何者而去之，便未免有惡在。若有善有惡，便非所謂無善無惡矣。陽明曰：「四無之說，爲上根人立教；四有之說，爲中根以下人立教。」是陽明且以無善無惡掃却爲善去惡矣。既已掃之，猶欲留之，縱曰爲善去惡之功，自初學至聖人，究竟無盡，彼直見以爲是權教，非實教也，其誰肯聽？既已拈出一個虛寂，又恐人養成一個虛寂，縱重重教戒，重重囑咐，彼直見以爲是爲衆人說，非爲吾輩說也，又誰肯聽？夫何故？欣上而厭下，樂易而苦難，人情大抵然也。投之以所欣，而復困之以所厭；畀之以所樂，而復攖之以所苦，必不行矣。故曰惟其執上一語，雖欲不忽下一語，而不可得；至於忽下一語，其上一語雖欲不弊，而不可得也。羅念菴曰：「終日談本體，不說工夫，纔拈工夫，便以爲外道。使陽明復生，亦當攢眉。」王塘南曰：「心意之物，皆無善無惡，使學者以虛見爲實悟，必依憑此語，如服鴆毒，未有不殺人者。海內有號爲超悟，而竟以破戒負不韙之名，正以中此毒而然也。」且夫四無之說，主本體言也。陽明方曰「是接上根人法」，而識者至等之鴆毒；四有之說，主工夫言也，陽明第曰「是接中根以下人法」，而昧者遂等之外道。然則陽明再生，目擊玆弊，將有摧心扼腕不能一日安者，何但攢眉已乎？

當下繹

當下者，即當時也。此是各人日用間，現現成成，一條大路，但要知有個源頭在。何也？吾性合下具足，所以當下即是合

下。以本體言，❶通攝見在過去未來，最爲圓滿。當下以對境言，論見在，不論過去未來，最爲的切。究而言之，所謂本體，原非於對境之外另有一物，而所謂過去未來，要亦不離於現在也。特具足者，委是人人具足；而即是者，尚未必一一皆是耳。是故認得合下明白，乃能識得當下；認得當下明白，乃能完得合下。此須細細參求，未可率爾也。

平居無事，不見可喜，不見可嗔，不見可疑，不見可駭。行則行，住則住，坐則坐，臥則臥。即衆人與聖人何異？至遇富貴，鮮不爲之充詘矣；遇貧賤，鮮不爲之隕穫矣；遇造次，鮮不爲之擾亂矣；遇顛沛，鮮不爲之屈撓矣。然則富貴一關也，貧賤一關也，造次一關也，顛沛一關也。到此，直令人肝腑具呈，手足盡露，有非聲音笑貌所能勉強支吾者。故就源頭上看，必其無終食之間違仁，然後能於富貴貧賤造次顛沛處之如一；就關頭上看，必其能於富貴貧賤造次顛沛處之如一，然後算得無終食之間違仁耳。

予謂平居無事，一切行住坐臥，常人亦與聖人同，大概言之耳。究其所以，却又不同。蓋此等處，在聖人都從一團天理中流出，是爲真心；在常人則所謂日用而不知者也，是爲習心。指當下之習心，混當下之真心，不免毫釐而千里矣。昔李襄敏講學，諸友競辨良知，發一問曰：「堯、舜、孔子，豈不同爲萬世之師？今有人過堯、舜之廟而不下車者，則心便安；過孔子之廟而不下車者，則心便不安。就下車孔廟而言，指

❶「本」，原作「合」，據賈本、莫本改。

曰良知，則分明是個良知；就不下車堯、舜廟而觀，則安於堯、舜廟者，固是個習心。而不安於孔廟者，亦祇是個習心耳。良知何在？」衆皆茫然無對。

忠憲高景逸先生攀龍

高攀龍，字存之，別號景逸，常州之無錫人。萬曆己丑進士。尋丁嗣父憂。服闋，授行人。時四川僉事張世則上疏，謂程、朱之學不能誠意，壞宋一代之風俗。進所著《大學古本初義》，欲施行天下，一改《章句》之舊。先生上疏駁之，寢其進書。婁江再入輔政，驅除異己六十餘人，以趙用賢望重，示意鄭材、楊應宿訐其絶婚，去之。先生劾錫爵聲音笑貌之間，雖示開誠布公之意，而精神心術之微，不勝作好作惡之私。謫揭陽，添註典史，半載而歸。遂與顧涇陽復東林書院，講學其中。每月三日，遠近集者數百人，以爲紀綱世界，全要是非明白。小人聞而惡之，廟堂之上，行一正事，發一正論，俱目之爲東林黨人。天啓改元，先生在林下已二十八年，起爲光禄寺丞，陞少卿，署寺事。孫宗伯明《春秋》之義，劾舊輔方從哲。先生會議，持之益力。轉太常、大理，晉太僕卿，乞差還里。甲子，即家起刑部侍郎。逆奄魏忠賢亂政，先生謂同志曰：「今日之事，未能用倒倉之法，唯上下有和衷，少殺其毒耳。」其論與先忠端公相合。總憲缺，先忠端公上《速推憲臣愼簡名賢疏》，意在先生也。陞左都御史，糾大貪御史崔呈秀，依律遣戍。亡何，逆奄與魏廣微合謀，借會推晉撫一事，盡空朝署，先生遂歸。明年，《三朝要典》成，坐移宫一案，

削籍爲民，毀其東林書院。丙寅，又以東林邪黨逮先生及忠端公七人。緹帥將至，先生夜半書遺疏，自沉止水，三月十七日也，年六十有五。疏云：「臣雖削奪，舊係大臣，大臣受辱則辱國，故北向叩頭，從屈平之遺則。君恩未報，結願來生。」崇禎初，逆奄呈秀伏誅。贈太子少保，兵部尚書，賜祭葬，蔭子，謚忠憲。

其自序爲學之次第云：「吾年二十有五，聞令公李元沖名復陽。與顧涇陽先生講學，始志于學。以爲聖人所以爲聖人者，必有做處，未知其方。看《大學或問》，見朱子說『入道之要莫如敬』，故專用力于肅恭收斂，持心方寸間。但覺氣鬱身拘，大不自在。及放下，又散漫如故，無可奈何。久之，忽思程子謂『心要在腔子裏』，不知腔子何所指？果在方寸間否耶？覓註釋不得。忽於《小學》中見其解曰：『腔子猶言身子耳。』大喜，以爲心不耑在方寸，渾身是心也，頓自輕鬆快活。適江右羅止菴名懋忠。來講李見羅修身爲本之學，正合於余所持循者，益大喜不疑。是時只作知本工夫，使身心相得，言動無謬。己丑第後，益覺此意津津。憂中讀《禮》讀《易》。壬辰，謁選。平生耻心最重，筮仕自盟曰：『吾于道未有所見，但依吾獨知而行，是非好惡，無所爲而發者，天啓之矣。』驗之，頗近於此。略見本心，妄自擔負，期於見義必爲。冬至朝天宮習儀，僧房靜坐，自覓本體，❶忽思『閑邪存誠』句，覺得當下無邪，渾然是誠，更不須覓誠，一時快然如脫纏縛。癸巳，以言事謫官，頗不爲念；歸嘗世態，便多動心。甲午

❶「覓」，原作「見」，據莫本改。

秋，赴揭陽，自省胸中理欲交戰，殊不寧帖。在武林與陸古樵、名粹明。吴子往名志遠。談論數日，一日古樵忽問曰：『本體何如？』余言下茫然，雖答曰『無聲無臭』，實出口耳，非由真見。將過江頭，是夜明月如洗，坐六和塔畔，江山明媚，知己勸酹，爲最適意時。然余忽忽不樂，如有所束，勉自鼓興，而神不偕來。夜闌别去，余便登舟，猛省曰：『今日風景如彼，而余之情景如此，何也？』窮自根究，乃知于道全未有見，身心總無受用。遂大發憤曰：『此行不徹此事，此生真負此心矣。』明日，于舟中厚設蓐席，嚴立規程，以半日靜坐，半日讀書。靜坐中不帖處，只將程、朱所示法門參求，於凡『誠敬主靜』，❶『觀喜怒哀樂未發』，『默坐澄心』，『體認天理』等，一一行之。立坐食息，念念不舍，夜不解衣，倦極而睡，睡覺復坐，於前諸法，反覆更互，心氣清澄時，便有塞乎天地氣象，第不能常。在路二月，幸無人事，而山水清美，主僕相依，寂寂靜靜。晚間命酒數行，停舟青山，徘徊碧澗，時坐磐石，溪聲鳥韻，茂樹修篁，種種悦心，而心不著境。過汀州陸行，至一旅舍，舍有小樓，前對山，後臨澗，登樓甚樂。偶見明道先生曰：『百官萬物，兵革百萬之衆，飲水曲肱，樂在其中。萬變俱在人，其實無一事。』猛省曰：『原來如此，實無一事也。』一念纏綿，斬然遂絶。忽如百斤擔子，頓爾落地；又如電光一閃，透體通明。遂與大化融合無際，更無天人内外之隔。至此見六合皆心，腔子是其區宇，方寸亦其本位，神而明之，總無方所可言也。平日深鄙學者

❶ 「凡」，原作「几」，據賈本、莫本改。

張皇説悟，此時只看作平常，自知從此方好下工夫耳。乙未春，自揭陽歸，取釋、老二家參之，釋典與聖人所爭毫髮。其精微處，吾儒具有之，總不出無極二字；弊病處，先儒具言之，總不出無理二字。觀二氏而益知聖道之高，若無聖人之道，便無生民之類，即二氏亦飲食衣被其中而不覺也。戊戌，作水居，爲靜坐讀書計。然自丙申後數年，喪本生父母，徙居婚嫁，歲無寧息，只於動中煉習，但覺氣質難變。甲辰，顧涇陽先生始作東林精舍，大得朋友講習之功，徐而驗之，終不可無端居靜定之力。蓋各人病痛不同，大聖賢必有大精神，其主靜只在尋常日用中。學者神短氣浮，便須數十年靜力，方得厚聚深培。而最受病處，在向無小學之教，浸染世俗，故俗根難拔。必埋頭讀書，使義理浹洽，變易其俗腸俗骨，澄神默坐，使塵妄消散，堅凝其正心正氣，乃可耳。余以最劣之質，即有豁然之見，而缺此一大段工夫，其何濟焉？所幸呈露面目以來，纔一提策，便是原物。丙午，方實信孟子性善之旨。此性無古無今，無聖無凡，天地人只是一個。惟最上根，潔清無蔽，便能信入。其次全在學力，稍隔一塵，頓遙萬里，孟子所以示瞑眩之藥也。丁未，方實信程子『鳶飛魚躍，與必有事焉』之旨，謂之性者，色色天然，非由人力。鳶飛魚躍，誰則使之？勿忘勿助，猶爲學者戒勉。若真機流行，瀰漫布濩，亘古亘今，間不容息，于何而忘？于何而助？所以必有事者，如植穀然，根苗花實，雖其自然變化，而栽培灌溉全非勉强學問。❶苟漫説自然，都無一

❶「非」，賈本、莫本作「在」。

事，即不成變化，亦無自然矣。辛亥，方實信《大學》知本之旨；壬子，方實信《中庸》之旨，此道絕非名言可形。程子名之曰『天理』，陽明名之曰『良知』，總不若『中庸』二字爲盡。中者，停停當當；庸者，平平常常。有一毫走作，便不停當；有一毫造作，便非平常。本體如是，工夫如是，天地聖人不能究竟，況于吾人，豈有涯際？勤物敦倫，謹言敏行，兢兢業業，斃而後已云爾。」此先生甲寅以前之功如此。

其後涵養愈粹，工夫愈密，到頭學力，自云「心如太虛，本無生死」。子劉子謂先生「心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生無死，非佛氏所謂無生死也」。先生之學，一本程、朱，故以格物爲要。但程、朱之格物，以心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相須並進。先生謂「纔知反求諸身，是真能格物者也」，頗與楊中立所說「反身而誠，則天下之物無不在我」爲相近，是與程、朱之旨異矣。先生又曰：「人心明即是天理，窮至無妄處，方是理。」深有助乎陽明致良知之說，而謂「談良知者，致知不在格物，故虛靈之用多爲情識，而非天則之自然，去至善遠矣。吾輩格物，格至善也。以善爲宗，不以知爲宗也」。夫善豈有形象？亦非有一善從而知之，知之推極處，即至善也。致良知，正是止至善，安得謂其相遠？總之，致知格物，無先後之可言，格物者，申明致之一字，格物即在致之中，未有能致而不謂之格物者。先生謂有不格物之致知，則其所致者何事？故必以外窮事物之理爲格物，則可言陽明之致知不在於格物。若如先生言，人心明即是天理；則陽明之致知，即是格物明矣。先生之格物，本無可

議，特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。

語

有物必有則，則者，至善也。窮至事物之理，窮至於至善處也。

格物是隨事精察，物格是一以貫之。

人心之靈，莫不有知，良知也。因其已知而益窮之，至乎其極，致良知也。

纔知反求諸身，是眞能格物者也。

格物愈博，則歸本愈約，明則誠也。

窮理者，格物也；知本者，物格也。窮理，一本而萬殊；知本，萬殊而一本。

學者以知至爲悟，不悟不足以爲學，故格物爲要。

無工夫，則爲私欲牽引於外；有工夫，則爲意念束縛於中。故須物格知至，誠正乃可言也。

朱子曰：「致知格物，只是一事。格物以理言也，致知以心言也。」由此觀之，可見物之格，即知之至，而心與理一矣。今人說著物，便以爲外物，不知不窮其理，物是外物；物窮其理，理即是心。故魏莊渠曰：「物格則無物矣。」

學有無窮工夫，❶心之一字，乃大總括；心有無窮工夫，敬之一字，乃大總括。

心無一事之爲敬。

無適自然有主，不假安排。

不知敬之即心，而欲以敬存心，不識心，亦不識敬。

無妄之謂誠，無適之謂敬，有適皆妄也。

---

❶「有」，原作「者」，據賈本、莫本改。

主一之謂敬，無適之謂一，人心如何能無適？故須窮理，識其本體。所以明道曰：「學者須先識仁，識得仁體，以誠敬存之而已。」故居敬窮理，只是一事。

朱子立主敬三法，伊川整齊嚴肅，上蔡常惺惺，和靖其心收斂，不容一物。言敬者總不出此。然常惺惺，其心收斂，一著意，便不是。蓋此心神明，難犯手勢，惟整齊嚴肅，有妙存焉。未嘗不惺惺，未嘗不收斂，內外卓然，絕不犯手也。

人心放他自由不得。

心中無絲髮事，此爲立本。

理不明，故心不靜。心不靜，而別爲法以寄其心者，皆害心者。人心戰戰兢兢，故坦坦蕩蕩，何也？以心也中無事也。試想臨深淵，履薄冰，此時心中還著得一事否？故如臨如履，所以形容戰戰兢兢；必有事焉之象，實則形容坦坦蕩蕩，澄然無事之象也。

眞知天，自是形體隔不得。觀天地，則知身心，天包地外，而天之氣透于地中，地之氣皆天之氣。心，天也；身，地也。天依地，地依天，天地自相依倚。心依身，身依心，身心自相依倚。

心即精神，不外馳，即內凝。有意凝之，反梏之矣。

朱子曰「滿腔子是惻隱之心」，是就人身上指出此理充塞處，最爲親切。蓋天地之心充塞於人身者，爲惻隱之心；人心充塞天地者，即天地之心。人身一小腔子，天地即大腔子也。

孟子「心之官則思」，思則虛靈不昧之謂。思是心之睿，於心爲用。著事之思，又是思之用也。

一念反求，此反求之心即道心也。更求道心，轉無交涉。

須知動心最可恥。心至貴也，物至賤也，奈何貴爲賤役？

何以謂心本仁？仁者，生生之謂，天只是一個生，故仁即天也。天在人身爲心，故本心爲仁。其不仁者，心蔽於私，非其本然也。

人身内外皆天也，一呼一吸，與天相灌輸。其死也，特脱其闔闢之樞紐而已，天未嘗動也。

理静者，理明欲净，胸中廓然無事而静也。氣静者，定久氣澄，心氣交合而静也。理明則氣自静，氣静理亦明，兩者交資互益，以理氣本非二。故默坐澄心，體認天理，爲延平門下至教也。若徒以氣而已，動即失之，何益哉？

默坐澄心，體認天理，謂默坐之時，此心澄然無事，乃所謂天理也。要於此時默識此體云爾。非默坐澄心，又別有天理當體認也。

朱子曰：「必因其已發而遂明之，省察之法也。」吾則曰：「必因其未發而遂明之，體認之法也。其體明，其用益明矣。」

龜山曰：「天理即所謂命，知命即事事循天理而已。」言命者惟此語最盡，其實無一事，不要惹事。

窮理者，天理也，天然自有之理。人之所以爲性，天之所以爲命也。在《易》則爲中正，聖人卦卦拈出示人，此處有毫釐之差，便不是性學。

人心明，只是天理。❶

❶「只」，賈本、莫本作「即」。

既得後，須放開，蓋性體廣大，有得者自能放開。不然，還只是守，不是得，蓋非有意放開也。

道性善者，以無聲無臭爲善之體。陽明以無善無惡爲心之體。一以善即性也，一以善爲意也，故曰「有善有惡者意之動」。佛氏亦曰「不思善，不思惡」，以善爲善事，以惡爲惡事也。以善爲意，以善爲事者，不可曰明善。

龜山門下相傳，靜坐中觀喜怒哀樂未發前作何氣象，是靜中見性之法。要之，觀者即是未發者也，觀不是思，思則發矣。此爲初學者引而致之之善誘也。

佛氏最忌分別是非，如何綱紀得世界？紀綱世界，只是非兩字。亘古亘今，塞天塞地，只是一生機流行，所謂易也。《大易》教人息息造命。臣弒其君，子弒

其父，其所由來者漸也。既已來矣，寧可逃乎？辨之於蚤，如地中無此種子，秧從何來？

繼之者善，是萬物資始；成之者性，是各正性命。元特爲善之長耳，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，繼之者皆此善也。

利貞者，性情也，成這物，方有這性。故至利貞，始言性情。

伊川說游魂爲變，曰：「既是變，則存者亡，堅者腐，更無物也。」此殆不然，只說得形質耳。游魂如何滅得？但其變化不可測識也。聖人即天地也，不可以存亡言。自古忠臣義士何曾亡滅？避佛氏之說，而謂賢愚善惡同歸於盡，非所以教也。況幽明之事，昭昭於耳目者，終不可掩乎？張子曰：「《大易》不言有無，言有無，諸子之陋也。」

天地間，感應二者，循環無端。所云定數莫逃者，皆應也；君子盡道其間者，皆感也。應是受命之事，感是造命之事。聖人祈天永命，皆造命也。我由命造，命由我造，但知委順而不知順道，非知命者也。

人想到死去一物無有，萬念自然撇脱。然不如悟到性上一物無有，❶萬念自無繫累也。

一日克己復禮，無我也。佛氏曰「懸崖撒手」，近儒亦曰「擽」，皆似之而實非。何者？以非聖人所謂復禮也。或曰：「真爲性命人，被惡名埋没，一世更無出頭，亦無分毫挂帶。」此是欲率天下人於無忌憚，其流之弊，弑父與君，無所不至。

政事本於人才，舍人才而言政者，必無政；財用本于政事，舍政事而言財者，必無財。

有問錢緒山曰：「陽明先生擇才，始終得其用，何術而能然？」緒山曰：「吾師用人，不專取其才，而先信其心。其心可托，其才自爲我用。世人喜用人之才，而不察其心，其才止足以自利其身已矣，故無成功。」愚謂此言是用才之訣也。然人之心地不明，如何察得人心術？人不患無才，識進則才進；不患無量，見大則量大，皆得之於學也。

劄記

心無出入，所持者志也。

道無聲臭，體道者言行而已。

人心纔覺，便在腔子裏，不可著意。

---

❶「如」，原作「知」，據莫本改。

有憤便有樂，不知手之舞之，足之蹈之。平日無憤無樂，只是悠悠。❶

天然一念現前，能爲萬變主宰，此先立乎其大者。

當下即是，此默識要法也。然安知其當下果何如？朱子曰：「提醒處即是天理，更別無天理。」此方是真當下。

《易》之本體，只是一「生」字，工夫只是一「懼」字。

窮至無妄處，方是理。

說❷

靜坐之法，喚醒此心，卓然常明，志無所適而已。志無所適，精神自然凝復，不待安排，勿著方所，勿思效驗。初入靜者，不知攝持之法，惟體帖聖賢切要之言，自有入處。靜至三日，必臻妙境。以下《靜坐說》。

靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然靜去。此「平常」二字，不可容易看過，即性體也。以其清淨，不容一物，故謂之平常。畫前之《易》如此，人生而靜以上如此，喜怒哀樂未發如此，乃天理之自然，須在人各各自體帖出，方是自得。靜中妄念，强除不得，真體既顯，妄念自息。昏氣亦强除不得，妄念既淨，昏氣自清。只體認本性，原來本色，還他湛然而已。大抵著一毫意不得，著一毫見不得，纔添一念，便失本色。由靜而動，亦只平平常常，湛然動去。靜時與動時一色，動時與靜時一色，所以一色者，只是一個平常也，故曰「無動無

❶「只」，原作「足」，據莫本改。

❷賈本、莫本題作「說類」。

靜」。學者不過借靜坐中認此無動無靜之體云爾。靜中得力，方是動中真得力；動中得力，方是靜中真得力。所謂敬者此也，所謂仁者此也，所謂誠者此也。是復性之道也。

前《靜坐說》，觀之猶未備也。夫靜坐之法，入門者藉以涵養，初學者藉以入門。彼夫初入之心，妄念膠結，何從而見平常之體乎？平常則散漫去矣，故必收斂身心，以主於一，一即平常之體也，主則有意存焉。此意亦非著意，蓋心中無事之謂，一著意則非一也。不著意而謂之意者，但從衣冠瞻視間，整齊嚴肅，則心自一，漸久漸熟，平常矣。故主一之學，成始成終者也。《書靜坐說後》。

凡人之所謂心者，念耳。人心日夜繫縛在念上，故本體不現。一切放下，令心與念離，便可見性。放下之念，亦念也。如何得心與念離？放退雜念，只是一念，所謂主一也。習之久，自當一旦豁然。以下《示學者》。

古人何故最重名節？只爲自家本色原來冰清玉潔，著不得些子污穢，纔些子污穢，自家便不安。此不安之心，正是原來本色，所謂道也。

爲善必須明善。善者，性也；性者，人生而靜是也。人生而靜時，胸中何曾有一物來？其營營擾擾者，皆有知識以後，日添出來，非其本然也。即是添來，今宜減去，減之又減，以至于減無可減，方始是性，方始是善。何者？人心湛然無一物時，乃是仁義禮智也。爲善者，乃是仁義禮智之事也。《爲善說》。

今人所謂天，以爲蒼蒼在上者云爾，不

知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨髓，以及六合内外，皆天也。然則吾動一善念而天必知之，動一不善念而天必知之，而天又非屑屑焉知其善而報之善，知其不善而報之不善也。凡感應者，如形影然，一善感而善應隨之，一不善感而不善應隨之，自感自應也。夫曰自感自應，何以爲之天？何以爲天必知之也？曰自感自應，所以爲天也，所以爲其物不貳也。若曰有感之者，又有應之者，是二之矣。惟不二，所以不爽也。《知天説》。

昔朱子初年，以人自有生，即有知識，念念遷革，初無頃刻停息。所謂未發者，乃寂然之本體，一日之間，即萬起萬滅，未嘗不寂然也。蓋以性爲未發，心爲已發，未發者即在常發中，更無未發時也。後乃知人心有寂有感，不可偏以已發爲心。中者，心之所以爲體，寂然不動者也，性也。和者，心之所以爲用，感而遂通者，情也。故《章句》云：「喜怒哀樂情也，其未發則性也。」二語指出性情，如指掌矣。王文成復以性體萬古常發，萬古常不發，以鐘爲喻，謂「未叩時原自驚天動地，已扣時原自寂天寞地」，此與朱子初年之説相似而實不同。蓋朱子初年，以人之情識逐念流轉，而無未發之時。文成則以心之生機流行不息，而無未發之時。文成之説微矣，而非《中庸》之旨也。《中庸》所謂未發，指喜怒哀樂言，夫人豈有終日喜怒哀樂者？蓋未發之時爲多，而喜怒哀樂可言未發，不可言不發。文成所謂發而不發者，以中而言，中者，天命之性，天命不已，豈有未發之時？蓋萬古流行，而太極本然之妙，萬古常寂也，可言不發，不可言未發。《中庸》正指喜怒哀樂

未發時爲天命本體，而天命本體則常發而不發者也。情之發，性之用也，不可見性之體，故見之於未發。未發一語，實聖門指示見性之訣；靜坐觀未發氣象，又程門指示初學者攝情歸性之訣。而以爲無未發時者，失其義矣。《未發説》。

聖人之學所以異於釋氏者，只一性字。聖人言性所以異于釋氏言性者，只一理字。理者，天理也。天理者，天然自有之條理也。故曰天叙、天秩、天命、天討，此處差不得針芒。先聖後聖，其揆一也。明道見得天理精，故曰：「《傳燈録》千七百人，若有一人悟道者，臨死須尋一尺布裹頭而死，必不肯削髮僧服而終。」此與曾子易簀意同。此理在拈花一脈之上，非窮理到至極處，不易言也。《心性説》。

老氏，氣也；佛氏，心也。聖人之學乃所謂性學，老氏之所謂心，所謂性，則氣而已。佛氏之所謂性，則心而已，非氣心性有二，其習異也。性者，天理也，外此以爲氣，故氣爲老氏之氣；外此以爲心，故心爲佛氏之心。聖人氣則養其道義之氣，心則存其仁義之心，氣亦性，心亦性也。或者以二氏言虛無，遂諱虛無，非也。虛之與實，有之與無，同義而異名，至虛乃至實，至無乃至有。二氏之異，非異於此也。性，形而上者也；心與氣，形而下者也。老氏之氣，極于不可名，不可道；佛氏之心，極于不可思，不可議，皆形而上者也。二氏之異，又非異于道器也。其端緒之異，天理而已。《氣心性説》。

伊川曰：「在物爲理，處物爲義。」此二語關涉不小，了此即聖人艮止心法。胡廬山以爲「心即理也，舍心而求諸物，遺内而

徇外，舍本而逐末也」。嗚呼！天下豈有心外之物哉？當其寂也，心爲在物之理，義之藏於無朕也；當其感也，心爲處物之義，理之呈於各當也。心爲在物之理，故萬象森羅，心皆與物爲體；心爲處物之義，故一靈變化，物皆與心爲用。體用一源，不可得而二也。物顯乎心，心妙乎物。妙物之心，無物於心；無物於心，而後能物物。故君子不從心以爲理，但循物而爲義。不從心爲理者，公也；循物爲義者，順也。故曰「廓然大公，物來順應」，故曰「聖人之喜怒，在物不在己」。八元當舉，當舉之理在八元，當舉而舉之，義也。四凶當罪，當罪之理在四凶，當罪而罪之，義也。此之謂因物付物，此之謂艮背行庭，内外兩忘，澄然無事也。彼徒知昭昭靈靈者爲心，而外天下之物，是心爲無矩之心，以應天下之物，師心自用而已。與聖賢作處，天地懸隔。《理義説》。

張子曰：「形而後有氣質之性。」天地間，性有萬殊者，形而已矣。以人物言之，人形直而靈，獸形横而蠢；以人言之，形清而靈，形濁而蠢。故史傳所載商臣、伯石之類，皆形也。形異而氣亦異，氣異而性亦異。非性異也，弗虛弗靈，性弗著也。夫子曰：「性相近也。」習染未深之時，未始不可爲善，故曰相近。然而質美者，習於善易，習於惡難；質惡者，習於惡易，習於善難。上智下愚，則氣質美惡之極，有必不肯習于善，必不肯習于惡也。故有形以後，皆氣質之性也。天地之性，非學不復，故曰「學以變化氣質爲主」。或疑天地之性、氣質之性不可分性爲二者，非也。論性於成形之後，猶論水於净垢器中，道著性字，只是此性；

道著水字，只是此水，豈有二耶？或又疑性自性，氣質自氣質，不可混而一之者，亦非也。天地之道，爲物不貳，故性即是氣，氣即成質，惡人之性，如垢器盛水，清者已垢，垢者亦水也。明乎氣質之性，而後知天下有自幼不善者，氣質而非性也。故曰氣質之性，君子有弗性者焉。《氣質説》。

凡了悟者，皆乾也；修持者，皆坤也。人從迷中忽覺其非，此屬乾知；一覺之後，遵道而行，此屬坤能。皆乾坤之倪，而非其體，乍悟復迷，乍作復止，未足據也。必至用力之久，一日豁然，如《大畜》之上九，畜極而通，曰「何天之衢」，乃如是乎心境都忘，宇宙始闢，方是乾知。知之既真，故守之必力，細行克矜，小物克謹，視聽言動，防如關津，鎮如山岳，方是坤能。譬之于穀，乾者，陽發生耳，根苗花實皆坤也。蓋乾知其始，坤成其終，無坤不成物也。故學者了悟在片時，修持在畢世。若曰「悟矣」，一切冒嫌疑，毀藩籬。曰「吾道甚大，奈何爲此拘拘者」，則有生無成，苗不秀，秀不實，惜哉！《乾坤説》。

真放下，乃真操存；真操存，乃真放下。心存誠敬，至於生死不動，更有何物不放下耶？若謂心存誠敬，胸中有誠敬，則拳拳服膺，胸中有一善乎？本體本無可拈，聖人姑拈一善字；工夫極有多方，聖人爲拈一敬字。《鄒顧請益》。

辨

《大學》「致知在格物，物格而後知至」，陽明曰：「所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心良知之天理於事事

物物，則事物各得其理矣。事物各得其理，格物也。」是格物在致知，知而後格物也。又曰：「物，事也；格，正也。但意念所在，即要去其不正以全其正。」又曰：「格物者，格其心之不正以歸于正。」是格物在正心誠意，意誠心正而後格物也。《陽明辨》。

凡人之學，謂之曰務外遺內，謂之曰玩物喪志者，以其不反而求諸理也。求諸理，又豈有內外之可言哉？在心之理，在物之理，一也。天下無性外之物，無心外之理，猶之器受日光，在彼在此，日則一也，不能析之而爲二，豈待合之而始一也？

論學書

平日自認，以此心惺然常明者爲道心，惟知學者有之，蚩蚩之氓無有也。即其平旦幾希，因物感觸，倏明倏晦，如金在鑛，但可謂之鑛，不可謂之金；如水凝冰，但可謂之冰，不可謂之水。而先生乃曰：「僮僕之服役中節者，皆道心也。」初甚疑之，已而體認，忽覺平日所謂惺然常明之心，乃是把捉之意。而蚩蚩之民，有如鳶飛魚躍，出于任天之便者，反有合于不識不知之帝則，特彼日用不知耳。然則無覺非也，有意亦非也。必以良心之自然者爲真，稍涉安排，即非本色矣。《與許敬菴》。

佛氏所爲善，念中善事也，與聖人言善，絕不相干。韓子曰：「彼以煦煦爲仁，孑孑爲義，其小之也固宜。」如佛氏所謂善，其無之也亦宜。以下《答顧涇陽》。

格物之功非一，其要歸于知本，知修身爲本，而本之天下無餘事矣。蓋格來格去，知得世間總無身外之理，總無修外之工，正

其本，萬事理，更不向外著一念。如此，自然純乎天理而無一毫人欲之私，豈不是止至善也？程、朱錯認「此謂知本」是闕文，而謂格致別有傳，遂令「修身」、「爲本」一節無歸著。後世知得「此謂知本」是原文，而謂格物只格本末，又令格物致知之工無下手。假令一無知識之人，不使讀書講論，如朱子四格法，而專令格本末，其有入乎？

諸老之中，塘南可謂洞澈心境者矣。然以愚見窺之，尚有未究竟在。何則？聖人之學上下一貫，故其表裏精粗無不兼到，舉要而言，循理而已。循理便無事，即無思無爲之謂也。今徒曰無思無爲，得手者自不至遺棄事物，然已啓遺棄事物之弊矣。如曰「止於至善」，有何名相倚著之可言？至矣極矣。今必曰「無善無惡」，又須下轉語曰「無善無惡，乃所以爲至善也」，明者自可會通，然而以之明心性者十之一，以之滅行檢者十之九矣。無思無爲者，即無善無惡之謂也。未離知解，則未離門户；未離門户，則未離倚著。倚著易知，而無倚著之倚著難知也。故曰「尚有未究竟在」。聖人之道至易至簡，無可名言，故曰「予欲無言」。惟其無可言，故其可言者，人倫日用之常而已。所以愈淺而愈深，愈卑而愈高，愈顯而愈微。然則如之何而可使人見本體也？曰：此在人之信，而非可以無思無爲，無善無惡，轉令人走向別處去也。如《易》曰「乾，元亨利貞」，如言人，仁義禮智之謂也。停停當當，本體如是而已。信得及者，別無一事，日用常行，人倫事物無令少有污壞而已，此所以爲至易至簡也。

善即生生之易也，有善而後有性，學者不明善，故不知性也。夫善，洋洋乎盈眸而

是矣，不明此，則耳目心志一無著落處，其所學者，僞而已矣。然其機竅在於心，人心反復入身來，故能向上尋去，下學而上達也。《答馮少墟》。

方寸即宇宙也，世人漫視爲方寸耳。顧非窮究到名言不立之地，爲名言而已；非存養于思慮未發之先，爲思慮而已。名言思慮，爲憧憧之方寸而已。以下《答劉念臺》。

理者，心也；窮之者，亦心也。但未窮之心不可爲理，未窮之理不可爲心。此處非窮參妙悟不可。悟則物物有天然之則，日用之間，物還其則，而已無與焉，如是而已。

心一也，粘於軀殼者爲人心，即爲識；發于義理者爲道心，即爲覺。非果有兩心。然一轉則天地懸隔，謂之覺矣。猶以爲形而下者，乘于氣機也，視聽持行皆物也，其則乃性也。佛氏以擎拳豎拂，運水搬柴，總是神通妙用，蓋以縱橫豎直，無非是性。而毫釐之差，則于則上辨之。凡事稍不合則，必有不安，此見天然自有之中，毫髮差池不得。若觀佛氏於彝倫之際，多所未安，彼却不顧也。

敬者，絶無之盡也，有毫釐絲忽在，便不是；有敬字在，亦不是。

存養此心純熟，至精微純一之地，則即心即性，不必言合。如其未也，則如朱子曰「虚靈知覺，一而已矣」。而所以爲知覺者不同，不嫌於分剖也。《與錢啓新》。

貨色二字，落脚便成禽獸。《與揭陽先生》。

自昔聖賢兢兢業業，不敢縱口說一句大膽話。今却不然，天下人不敢說底話，❶

❶「不」，原作「丕」，據賈本、莫本改。

但是學問中人說，以心性之虛見，爲名教罪人者多矣。《與管東溟》。

某洗心待益，但見本性本無常變，變動他不得。一切變幻，皆銷歸於此。《候趙儕鶴師》。❶

嘗妄意以爲今日之學，寧守先儒之說，拘拘爲尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷于不知之妄作；寧稟前哲之矩，硜硜爲鄉黨自好，而不敢談圓說通，自陷于無忌憚之中庸。❷ 積之之久，倘習心變革，德性堅凝，自當恍然知大道之果不離日用常行，而步步蹈實地，與對塔說相輪者遠矣。《答葉臺山》。

學必須悟，悟後方知痛癢耳。知痛癢後，直事事放過不得。《與羅匡湖》。

戒懼慎獨，不過一靈炯然不昧，知是必行，知非必去而已。所以然者，何也？此件物事，不著一毛，惟是知是必行，知非必去，斬斬截截，潔潔浄浄，積習久之，至于動念必正，方是此件。不然，只是見得他光景不爲我有。試體行不慊心之時，還是此件否耶？《答耿庭懷》。

不患本體不明，只患工夫不密；不患理一處不合，惟患分殊處有差。必做處十分酸澁，得處方能十分通透。以下《復錢漸菴》。

知危者便是道心。

人心一片太虛，是廣運處，此體一顯即顯，無漸次可待，澈此則爲明心。一點至善，是真宰處，此體愈窮愈微，有層級可言，澈此方爲知性。或曰：「至善是現成天則，有何層級？」曰：「所謂層級，就人見處言，身到此處，見到此處，進一層又一層，見到

❶「候趙儕鶴師」，原作「候儕鶴趙師」，據賈本、莫本改。

❷「中」，原作「忠」，據賈本、莫本改。

天然停停當當處，方是天則，此即窮理之謂也。」或曰：「虛到極處，便見至善，豈虛是虛，善是善？」曰：「只看人入處何如，從窮理入者，即虛是理，虛是知覺，便是仁義禮智；不從窮理入者，即氣是虛，仁義禮智，只是虛靈知覺，緣心性非一非二，只在毫芒眇忽間故也。」

某與李先生見羅稍異者，以格物致知而知本，以知本爲物格知至耳。至於主意則在知止，工夫則在知本，一也。吾人日用，何曾頃刻離著格物？開眼便是，開口便是，動念便是。善格物者，時時知本；善知本者，時時格物。格透一分，則本地透一分，止地透一分耳。《與徐匡岳》。

復元，聖質也，見在已是康齋等輩矣。說者謂康齋不及白沙透悟，蓋白沙于性地上窮研極究，以臻一旦豁然，康齋只是行誼潔修，心境靜樂，如享現成家當者。然其日漸月摩，私欲浄盡，原與豁然者一般，即敬軒亦不見作此樣工夫，至其易簀之詩「此心惟覺性天通」，原是此樣境界，不可謂其不悟。復元再肯進此一步，大儒矣。但恐其質妙行敦，身心已定疊得去，日用已灑落得去，不信有此一步。只有一試法，須自知之，有妄想否？有倚靠否？若有妄想，即樂亦是假物，如讀書亦假借也。若有倚靠，即敬亦是倚靠，如以敬直內，便不是直也。《論辛復元》。名全，河汾人。

辛全，字復元，家貧，十七八纔知讀書，即有志聖學。三十不娶，友人勸之，始有室。不赴試，當事挽之，廩于學宮。崇禎時，以薦舉入朝。所著有《樂天集》、《養心錄》。然其人胸中憒憒，急欲自見。蕺山先師曰：「辛復元，儒而僞者也。馬君謨，衢州人，林增志師之，禪而僞者也。」

聖學全不靠靜，但各人稟賦不同，若精神短弱，決要靜中培擁豐碩，收拾來便是良知，散漫去都成妄想。以下《答吳安節》。

人生處順境好過，却險；處逆境難過，却穩。世味一些靠不著，方見道味親切；道味有些靠不著，只是世味插和。兩者推敲，儘有進步。若順境中，一切混過矣。

接教言，連日精神不暢，此不可放過。凡天理自然通暢和樂，不通暢處皆私欲也。當時刻喚醒，不令放倒。以下《與吳子徵》。

心體無有形體，無有邊際，無有內外，無有出入，停停當當，直上直下，不容絲髮人力。但昏雜時，略綽喚醒，一醒即是本體，昭然現前，更不待認而後合，待認而合，則與道爲二，反成急迫躁擾矣。靜中不可空持硬守，必須涵咏聖賢之言，使義理津津悅心，方得天機流鬯。

此道既爾充塞，形色即是天性，但隨有所在，一切整齊嚴肅。許大乾坤，樞紐在此，總無餘事矣。

居平日，取聖賢書循循而讀之，內體諸身而合，外應之事而順，自不覺其篤信而深好之。故自《學》、《庸》、《語》、《孟》、周、程、張、朱諸書而外，不敢泛有所讀。確守師說，亦不敢自立所見。出而應世，一秉其所信，亦不敢有所委曲求濟於其間。以下《答史玉池》。

爲己之根未深，怒於毁者，必喜於譽。却是平日所爲好事，[1]不過欲人道得一個好，于自己的性分都無干涉。

躬行君子，聖人所謂未得者，要形色純是天性，聲爲律，身爲度，做到聖人亦無盡

[1] 「是」，原作「似」，據賈本、莫本改。

處，所以爲未得。故不悟之修，止是粧飾；不修之悟，止是見解。二者皆聖人所謂文而已，豈躬行之謂哉！《答蕭康侯》。

某自甲午年赴謫所，從萬山中盤石上露出本來面目，修持十五年，祇覺一毫尚在。去年一化，方知水窮山盡處耳。雖然，聖解一破立盡，凡情萬疊難銷，古德牧之爲牛，某則奉之爲君。夫何爲哉？恭己正南面而已。以下《答瞿洞觀》。

廊廟山林，俱各有事。在山林者，一念不空，即非真體；有民社者，一念不實，亦非真空。

人生只有一個念頭最可畏，全憑依他不得。精察天理，令這念頭只在兢業中行，久之純熟，此個念頭即是天理。孔聖七十方到此地位，吾輩何敢說大話也。《與丁子行》。

足下契禪獨深，而好觀《程氏遺書》，先人之言，主張于內，爲力甚難。倘于高明未合，願姑舍之，萬勿援釋合儒，爲孔門大罪業。今之陽崇儒而陰從釋，借儒名以文釋行者大熾。足下才高力强，尤大可慮。❶與其似是亂真，則不若靜守禪宗。《答劉直洲》。

李先生獨揭止修之旨，自頂至踵，❷皆爲實地頭；無動無靜，皆爲實工夫。其意微矣，其功大矣。善學者得之，則凡聖賢之言，皆見下落，如五味之相濟而不相爲病；不善學者，舉一廢百，亦有不覺其相爲牴牾者。何也？聖人之言，寬而不迫，雖至于千變萬化，而道則一也。李先生提綱挈領之教說近于執，執則迫矣。故某以爲既得

❶「大」，原作「太」，據賈本、莫本改。
❷「頂」，原作「項」，據賈本、莫本改。

其大本，則宜益涵咏聖賢之言，而寬以居之，斯爲不失李先生之意也。《與羅止菴》。

談良知者，致知不在格物，故虛靈之用，多爲情識而非天則之自然，去知善遠矣。吾輩格物，格至善也，以善爲宗，不以知爲宗也。故「致知在格物」一語，而儒禪判矣。《答王儀寰》。

陽明先生於朱子格物，若未嘗涉其藩者。其致良知，乃明明德也，然而不本于格物，遂認明德爲無善無惡。故明德一也，由格物而入者，其學實，其明也，即心即性。不由格物而入者，其學虛，其明也，是心非性。心性豈有二哉？則所從入者，有毫釐之辨也。《答方本菴》。

體即是用，用即是體，雖不容分，然用寂是體，體發是用，亦不容混。一觀而用寂矣，所謂觀未發者如是，若徒觀其氣象，何啻千里？人能知用寂之體，只于此立本，乃真復也。以下《與吴觀華》。

寂即是《易》，發即是爻。

此事凝之甚難，散之甚易，道豈有聚散乎？正欲凝此無聚散者，故本體本無散，工夫只是凝。以下《與周季純》。

學問只要一絲不挂，其體方真。體既真，用自裕，到真用工夫時，即工夫一切放下，方是工夫。

身心之事，當汲汲求之，不可丢在無事甲中。一切求閒好靜，總是無事生事。《與卞子靜》。

學問在知性而已。知性者，明善也。孟子道性善，而言必稱堯、舜者，何也？性無象，善無象，稱堯、舜者，象性善也，若曰如是如是。言上會者淺，象上會者深，此象在心得其正時識取，心得其正，心中無事時

也。《與陳似本》。

於穆之真，絶無聲無臭，安得有富貴貧賤夷狄患難？是刀鋸鼎鑊之所不能及，安得有死生？但在日用煉習，純是此件，即真無死生耳。《與孫淇澳》。

都下近傳姑蘇詞林作《六君子弔忠文》，想如丈教，正實其説矣。此何異公子無忌約賓客入秦軍乎？杜門謝客，正是此時道理，彼欲殺時，豈杜門所能逃？然即死是盡道而死，非立巖墻而死也。大抵現前道理極平常，不可著一分怕死意思，以害世教；不可著一分不怕死意思，以害世事。想丈於極痛憤時，未之思也。《與劉念臺》。

雜著

默而識之曰悟，循而體之曰修。修之則彝倫日用也，悟之則神化性命也。❶聖人所以下學而上達，與天地同流，如此而已矣。今之爲悟者，或攝心而乍見心境之開明，或專氣而乍得氣機之宣暢，以是爲悟，遂欲舉吾聖人明善誠身之教，一掃而無之。決隄防以自恣，滅是非而安心，謂可以了生死。嗚呼！其不至於率禽獸食人而人相食，不止矣。《近思録序》。

聖人言道，未嘗諱言無也。曰「上天之載，無聲無臭」，無聲無臭者，不可言，言人倫庶物而已。「天生蒸民，有物有則」，故典曰天序，禮曰天秩，命曰天命，討曰天討，是之謂天則。聖人之學，物還其則，而我無與焉。萬變在人，實無一事，無之極也。是故言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動

❶「悟」，原作「性」，據莫本改。

而不可亂也。彼外善以爲性，故物曰「外物」，窮事物之理，曰「徇外」，直欲一掃而無之。不知心有未盡，不可得而無也；理有未窮，心不可得而盡也。今以私欲未净之心，遽遺之使無，其勢必有所不能，則不得不別爲攝心之法，外人倫庶物而用其心。至於倫物之間，知之不明，處之不當，居之不安，將紛擾滋甚，而欲其無也，愈不可得矣。是故以理爲主，順而因之而不有者，吾之所謂無也；以理爲障，逆而掃之而不有者，彼之所謂無也。《許敬菴語要序》。

陽明先生所謂善，非性善之善也。何也？彼所謂「有善有惡者意之動」，則是以善屬之意也。其所謂善，第曰善念云爾；所謂無善，第曰無念云爾。吾以善爲性，彼以善爲念也；吾以善自人生而靜以上，彼以善自五性感動而後也。❶ 故曰非吾所謂性善之善也。吾所謂善，元也，萬物之所資始而資生也，烏得而無之？故無善之說，不足以亂性，而足以亂教。善一而已矣，一之而一元，萬之而萬行，爲物不二者也。天下無無念之心，患其不一于善耳，一于善即性也。今不念于善而念于無，無亦念也。若曰患其著焉，著于善，著于無，一著也。著善則拘，著無則蕩，拘與蕩之患，倍蓰無算。故聖人之教，必使人格物，物格而善明，則有善而無著。今懼其著，至夷善于惡而無之，人遂將視善如惡而去之，大亂之道也，故曰足以亂教。古之聖賢曰止善，曰明善，曰擇善，曰積善，蓋懇懇焉。今以無之一字，掃而空之，非不教爲善也，既無之矣，又使爲之，是無食而使食也。《方本菴性善繹

❶「五」，賈本、莫本作「吾」。

序》。

「至日閉關」，關，心關也。其紛念爲商旅，其真宰爲后，商旅不行則内固，后而省方則外馳。闔乾坤之門而爲關，斯爲闢乾坤之户，而爲盛德大業。三百八十四畫，一畫綰之。《點朱吟序》。

諸賢之登斯堂也，有不雝雝肅肅者乎？此雝雝肅肅之時，有喜乎？有怒乎？有哀樂乎？抑有思慮乎？無有也。所謂未發也，善之體也，一反觀而明矣。此反觀者何物也？心也，明德也。性寂而静，心能觀之；情發而動，心能節之。❶此心之所以統乎性情，而明德之所以體用乎至善也，格致之法也。《桐川會續記序》。

姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，於是乎《詩》、《書》、《禮》、《樂》輕，而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕，而士鮮實修。《崇文會語序》。

《論語》二十篇不言心，第兩言之，曰「其心三月不違仁」，曰「從心所欲不踰矩」，是則固有違仁、踰矩之心矣。自致良知之宗揭，學者遂認知爲性，一切隨知流轉，張皇恍惚，其以恣情任欲，亦附于作用變化之妙，而迷復久矣。《尊聞録序》。

耳目手足者，形也；視聽持行者，色也；聰明恭重者，性也。本來如是，復還其如是之謂工夫也。修而不悟者，徇末而迷本；悟而不徹者，認物以爲則。不知欲修者，正須求之本體；欲悟者，正須求之工夫。無本體，無工夫；無工夫，無本體也。《馮少墟集序》。

❶「節」，原作「即」，據莫本改。

感應所以爲鬼神，非有鬼神以司感應。聖人以天理如是，一循其自然之理，所以爲義。佛氏以因果如是，懾人以果報之説，所以爲利。《感應篇序》。

今人欽欽焉，目明耳聰，手恭足重，心空空而無適。於斯時也，徹内外非天乎？天非性乎？性非善乎？以其爲人之本色，無纖毫欠缺，無纖毫污染，而謂之善也。循是而動，不違其則之謂道，故學莫難于見其本色。見本色，斯見性矣。程子以學者須先識仁，而謂不須防檢，不須窮索。夫學豈可廢防檢窮索？欲人識防檢窮索之非本色，辨其非本色者，即知其本色，知其本色，則防檢窮索皆本色也。《曹真予集序》。

學欲其得之心而已。無所得諸其心，則物也者物也；有所得諸其心，則物也者知也。物自爲物，故物不關于性；物融爲知，則性不累于物。如此而已矣。《敦訓韻律序》。

古之至人，以變易成其不易，以不易貞其變易。夫人自少壯而老，身體髮膚日遷日謝，變易矣，而心不易也。夫人之心思營爲，萬起萬滅，變易矣，而性不易也。吾萬起萬滅者，注之於是而不二焉，是爲以變易成其不易；久之而熟，道義成性，向之萬起萬滅者，轉而爲萬變萬化之妙，是爲以不易貞其變易。夫人之夢也，其遊魂能視能聽，能言能動，無質無體，與有質有體者不異。然遊魂爲變，變而不可知者，以其昧而不靈。至成性而遊魂始靈，故大人通晝夜而知，守其不易也。《王應峰壽序》。

人之率然而動，皆欲也；惕然而慮，皆理也。欲動而慮止，則得失之分，而安危存亡治亂之機也。《慮得集序》。

太極者，理之極至處也。其在人心，湛然無欲，即其體也。先儒云「心即太極」，此語須善會。無欲之心乃真心，真心斯太極矣。若但見其無形無方無際而已，是見也，有所見便是妄。《書悟易篇》。

凡人而可至於聖人者，只在慎獨。獨者，本然之天明也，人所不知而己所獨知也。是即知其爲是，非即知其爲非，非由思而得，非由慮而知。即此是天，即此是地，即此是鬼神，無我無人，無今無古，總是這個。知得這個可畏，即便是敬；不欺瞞這個，即便是誠；一一依這本色，即便是明。以下《書扇》。

覺者，心也；敬者，身也。今人四體不端，見君子而後肅焉端焉。所以不安者，非由見君子而然，其性然也，見君子而性斯顯耳。故心覺而身敬者，坤承乾也，乾坤合德，則形性渾融，久而熟，凡而聖矣。

陸古樵曰：「只要立大本，一日有一日之力，一月有一月之力，務要靜有定力，令我制事，毋使事制我。」陸粹明，號古樵，廣東新會人。從潮陽蕭自麓學，❶以主靜爲宗。余深喜其言，聞其謂子徵曰：「靜後覺真氣從丹田隱隱而生。」予又懼其誤認主靜之旨也。以下《二時記》。

明月臨江，不能飲酒，亦覺幽蘊內攻，不暢諸外。篷牕隱坐，深自克省，❷知前功之不切，手勢一轉。

李見羅書云：「果明宗，果知本，真有心意知物，各止其所，而格致誠正，總付之無所事事的光景矣。」又曰：「格致誠正，不

❶「潮」，原作「湖」，據賈本、莫本改。
❷「省」，原作「者」，據賈本、莫本改。

過就其中缺漏處照管提撕，使之常止。常止則身常修，心常正，意常誠，知常致，而物自格矣。」余則以《大學》格致，即《中庸》明善，所以使學者辨志定業，絶利一源，分剖爲己爲人之界，精研義利是非之極，透頂徹底，窮穴擣巢。要使此心光明洞達，直截痛快，無毫髮含糊疑似于隱微之地，以爲自欺之主。夫然後爲善，而更無不爲之意，拒之於前；不爲惡，而更無欲爲之意，引之於後。意誠心正身修，善之所以純粹而精，止之所以敦厚而固也。不然，非不欲止欲修，而氣禀物欲，拘蔽萬端，恐有不能實用其力者矣。且修身爲本，聖訓昭然千古，誰不知之？只緣知誘物化，不能反躬，非欲能累人，知之不至也。何以旦晝必無穿窬之念，夜必無穿窬之夢，知之切至也。故學者辨義利是非之極，必皆如無穿窬之心，斯爲知至。此工夫喫緊沉著，豈可平鋪放在，説得都無氣力？且條目次第，雖非今日致，明日誠，然著個先後字，亦有意義，不宜如此儱侗。此不過先儒舊説，見羅則自謂孔、曾的傳，恐決不入也。

余觀文成之學，蓋有所從得。其初從鐵柱宫道士得養生之説，又聞地藏洞異人言周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才，及婁一齋與言格物之學，求之不得其説，乃因一草一木之説，格及官舍之竹而致病，旋即棄去。則其格致之旨，未嘗求之，而於先儒之言，亦未嘗得其言之意也。後歸陽明洞，習静導引，自謂有前知之異，其心已静而明。後謫龍場，萬里孤遊，深山夷境，静專澄默，功倍尋常。故胸中益灑灑，而一旦恍然有悟，是其舊學之益精，非于致知之有悟也。特以文成不甘自處于二氏，必欲篡位于儒

宗，故據其所得，拍合致知，又粧上格物，極費工力，所以左籠右罩，顛倒重複，定眼一覷，破綻百出也。後人不得文成之金針，而欲强繡其鴛鴦，其亦誤矣。

蕭自麓臨別謂曰：「公當潛養數年，不可發露。先輩皆背地用一陣堅苦工夫，故得成就耳。」❶余深然之。

或曰：「至善自性體，宋儒如何認作極功？」予曰：「公自認作極功，朱子未嘗如此說。門人問曰：『至善是各造其極，然後爲至否？』朱子曰：『至善是自然的道理，如此說不得。』又曰：『至善是些子恰好處，天理人心之極致也。』公且看，人心若純乎天理，而無一毫人欲之私，此何等境界？還算不得性體否？」曰：「一草一木皆要格，如何？」余曰：「公看上下文否？ 聖賢之言，隨人抑揚，人欲專求性情，故推而廣之曰：『性情固切，草木皆有理，不可不察。』人欲泛觀物理，則又曰：『致知當知至善所在，若徒欲泛觀物理，恐如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。』一進一退，道理森然，何嘗教人去格草木？」曰：「今日格一物，明日格一物，如何？」曰：「自是問者疑一物格，則萬物皆通，故云：『雖顏子亦未至此。惟今日而格，明日又格，積習多，然後有貫通處耳。』此于道理何疑？ 豈曾限定公一日只格一物耶？」

許敬菴先生之學，以無欲爲主，自是迴別世儒，不必以《大學》論離合也。當時濂溪無欲之學，《大學》未經表章，反覺潔净。今日人人自爲《大學》，執此病彼，氣象局促耳。

❶「故」，原作「做」，據賈本、莫本改。

講義

自有知識以來，起心動念俱是人欲。聖人之學全用逆法，只從矩，不從心所欲也。立者立于此，不惑者不惑于此，步步順矩，故步步逆欲。到五十而知天命，方是順境，故六十而耳順矣，七十而心順矣。「不踰矩」章。

人生有身，必有所處，不處約，便處樂。不仁之人，約也處不得，樂也處不得，此身無一處可著落也。約者，收斂之義；樂者，發舒之義。不仁者愈約愈局，更無過活處；愈樂愈放，更無收煞處。「約樂」章。

所謂一，不是只說一個心，是說這個心到至一處。譬之于金，當其在鑛時，只可謂之鑛，不可謂之金。故未一之心，只可謂之心；惟精之心，方可謂之一。「一貫」章。

人果能見得天理精明，方見得人欲細微。一動于欲，便礙于理，如兩造然，遂內自訟。一訟則天理常伸，人欲消屈，而過不形于外矣。故曰見性斯能見過，見過斯能復性。「見過」章。

忠信是天生人的原來本色，聖賢好學不過是還他本色。若不學，便逐日澆散，非是把忠信做個基本。忠信之外，又有甚學問也？「十室之邑」章。

人生何處有一毫不停當，何處有一毫不圓滿，自家做得不停當，覺得不圓滿，皆是有生以後添出來勾當，添出來念頭。原初本色，何曾有此？但一直照他本色，終日欽欽，不迷失了故物，便到聖人地位，也只如此。「人之生」章。

中即吾之身心是也，庸即吾之日用是

也。身心何以爲中？只潔潔淨淨，廓然大公便是；身心不是中，能廓然無物，即身心是中也。日用何以謂之庸？只平平常常，物來順應便是；日用不是庸，能順事無情，即日用是庸也。到這裏一絲不挂，是個極至處，上面更無去處了。「中庸」章。

仁是生生之理，充塞天地，人身通體都是，何曾有去來，有内外。自人生而靜以後，誘物爲欲，遂認欲爲心，迷不知反耳。若一念反求，此反求者即仁也，别尋個仁，即誤矣。曰：「如此，不幾認心爲性乎？何以言心不違仁？」曰：「心性不是兩個。程子謂人心『反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也』。心是形而下者，仁是形而上者，達則即心即仁，不達則心只是心，看人自得何如。」「仁遠」章。

孔門心法極難看，不是懸空守這一個心，只隨時隨處隨事隨物各當其則。蓋心不是别物，就是大化流行，與萬物爲體的，若事物上差失，就是這個差失。學者不知本領，只去事物上求，却離了本；知是本領，要守住這個心，又礙了物。皆謂之不仁。「學如不及」章。

生生之謂易，無刻不生，則無刻不易；無刻不易，則無刻不逝。但不可得而見，可見者，無如川流。此是人的性體，自有生以來，此個真體變做憧憧妄念一般，流行運用，不舍晝夜，遂沉迷不反。學者但猛自反觀，此憧憧者在何處？了不可得，妄不可得，即是真也。緣真變妄，故轉妄即真，如掌反覆。朱子欲學者時時省察，不使毫髮間斷，不是教人將省察念頭接續不間斷。此真體原自不舍晝夜，人間斷他不得，但有轉變耳。時時省察，不令轉變，久之而熟，

乃爲成德也。「川上」章。

今人錯認敬字，謂纔説敬，便著在敬上了，此正不是敬。凡人心下膠膠擾擾，只緣不敬，若敬，便豁然無事了。豈有敬而著個敬在胸中爲障礙之理？「修己」章。

除却聖人全知，一徹俱徹，以下便分兩路。一者在人倫庶物，日知日踐去；❶一者在靈明知覺，默識默成去。此兩者之分，孟子于夫子微見朕兆，陸子于朱子遂成異同。本朝文清、文成，便是兩樣。宇内之學，百年前是前一路，百年來是後一路。兩者遞傳之後，各有所弊。「知及」章。

人只有這一點明察，是異於禽獸處。明察者何也？乃知覺運動中之天則，仁義禮智中之靈竅。然這個明察，人人具足，知誘物化以後，都變作私智小慧，在世情俗見中，全不向人倫庶物上來，所以不著不察。然一轉頭，私智小慧又都作真明真察。這一轉，亦惟人能之，禽獸不能也。「人之所以異」章。

孟子拈出「情」字「才」字，證性之善。然人之爲不善，畢竟從何而來？爲即才也，非才之罪，是誰之罪歟？曰不思之罪也。思非今人泛然思慮之思，是反觀也。吾輩試自反觀，此中空空洞洞，不見一物，即性體也。告子便認作無善無不善，不知此乃仁義禮智也。何者？當無感時，故見其無；及感物而動，便有惻隱四者出來，所謂「乃若其情，則可以爲善」。隨順他天然本色應付而去，是可以爲善者，乃才也。若不思，則人是蠢然一物，信著耳目口鼻四肢逐物而去，仁義禮智之才皆爲耳目口鼻四

---

❶「日知日踐」，賈本、莫本作「實知實見」。

肢之用，才非性之才矣。然則爲不善，豈才之罪？「乃若其情」章。

心之所同然，不是輕易說得的。只看口之於味，必須易牙之味，天下方同；耳之於聲，必須師曠之音，天下方同；目之於色，必須子都之姣，天下方同。不然，畢竟有然有不然者，說不得同嗜同聽同美也。心之理義，何以見得天下同然？須是悅心者方是。即如今人說一句話，處一件事，到十分妥當的，方人人同然，稍有不到，便不盡同。所以理必曰窮理，義必曰精義，不到至處，喚不得理義，不足以悅心，不足以同於天下。「富歲」章。

天地間，渾然一氣而已，張子所謂「虛空即氣」是也。此是至虛至靈，有條有理的。以其至虛至靈，在人即爲心；以其有條有理，在人即爲性。澄之則清，便爲理；淆之則濁，便爲欲。理是存主于中，欲是梏亡于外。如何能澄之使清？一是天道自然之養，夜氣是也；一是人道當然之養，操存是也。以下「牛山」章。

氣之精靈爲心，心之充塞爲氣，非有二也。心正則氣清，氣清則心正，亦非有二也。養氣工夫在持志，持其志使不梏于物，是終日常息也。息者，止息也。萬念營營，一齊止息，胸中不著絲毫，是之謂息。今人以呼吸爲息，謬矣。

放如流放竄殛之放，必有個安置所在，或在聲色，或在名利。才知得放，便在這裏。「放心」章。

會語

凡事行不去時節，自然有疑。有疑，要

思其所以行不去者，即是格物。

人要於身心不自在處，究竟一個著落，所謂困心衡慮也。若於此蹉過，便是困而不學。

聖學正脉，只以窮理爲先，不窮理便有破綻。譬如一張桌子，須要四面皆見，不然，一隅有污穢，不知也。又如一間屋，一角不照，即躲藏一賊，不知也。

問：「靜中何以格物？」曰：「格物不是尋一個物來格，但看身心安妥，稍不安妥，格其因甚不安妥是也。」問：「既安妥，如何？」曰：「體認此安妥，亦格物也。」

學問先要知性，性上不容一物，無欲便是性。

無爲其所不爲，是孟子道性善處。性中原無物，因其所本無，故不爲不欲。若只在不爲不欲上求，吾人終日除不爲不欲之時，須有空缺，此空缺時，作何工夫？

問「言性則故而已矣之故」。曰：「故者，所謂原來頭也。只看赤子，他只是原來本色，何嘗有許多造作？」

心氣分別，譬如日，廣照者是氣，凝聚者是心，明便是性。

學者于理氣心性，須要分析明白。延平默坐澄心，便明心氣；體認天理，便明理性。

問「近覺坐行語默，皆瞞不得自家」。曰：「此是得力處，心靈到身上來了，但時時默識而存之。」

天只是天，一落人身，故喚做命。命字即天字也。

《易》言「利用出入，民咸用之謂之神」。吾輩一語一默，一作一息，何等神妙！凡民不知，胡亂把這神都做壞了。學者便須

時時照管，胸中無事，則真氣充溢于中，而諸邪不能入。

整菴云：「氣聚有聚之理，氣散有散之理。氣散氣聚，而理在其中。」先生曰：「以本原論之，理無聚散，氣亦無聚散。如人身爲一物，物便有壞，只在萬殊上論。本上如何有聚散？氣與理只有形上形下之分，更無聚散可言。」

「敬」字只是一個「正」字，伊川「整齊嚴肅」四字，恰好形容得一個「正」字。

顯諸仁，即是藏諸用。譬如一株樹，春風一動，枝葉蔚然，枝葉都是春發出，是顯諸仁。然春都在枝葉，即藏諸用。夫子言仁，曰恭、寬、信、敏、惠，可見仁都在事上，離事無仁。

薛文清、吕涇野《語録》中，無甚透悟語。後人或淺視之，豈知其大，正在此。他自幼未嘗一毫有染，只平平常常，脚踏實地做去，徹始徹終，無一差錯，既不迷，何必言悟？所謂悟者，乃爲迷者而言也。

氣節而不學問者有之，未有學問而不氣節者。若學問不氣節，這一種人，爲世教之害不淺。

問：「康齋與白沙，透悟處孰愈？」曰：「不如白沙透徹。」「胡敬齋如何？」曰：「敬齋以敬成性者也。」「陽明、白沙學問如何？」曰：「不同。陽明、象山是孟子一脈。陽明才大于象山，象山心粗于孟子。自古以來，聖賢成就俱有一個脈絡。濂溪、明道與顔子一脈，陽明、象山與孟子一脈，横渠、伊川、朱子與曾子一脈，白沙、康節與曾點一脈，敬齋、康齋與尹和靖，子夏一脈。又問：「子貢何如？」曰：「陽明稍相似。」

問：「告子是強持否？」曰：「他倒是自

然的。」問：「近于禪乎？」曰：「非也。告子之學，釋氏所呵者也，謂之自然外道。」

問：「整菴、陽明俱是儒者，何議論相反？」曰：「學問俱有一個脈絡，宋之朱、陸亦然。陸子之學直截從本心入，未免道理有疏略處。朱子却確守定孔子家法，只以文行忠信爲教，使人以漸而入。然而朱子大，能包得陸子；陸子粗，便包不得朱子。陸子將《太極圖》、《通書》及《西銘》俱不信，便是他心粗處。」

學問並無別法，只依古聖賢成法做去，體貼得上身來，雖是聖賢之言行，即我之言行矣。曹月川看他文集，不過是依了聖賢實落行去，將古人言語略闡發幾句，並無新奇異說，他便成了大儒。故學問不貴空談，而貴實行也。

問：「劉誠意先仕元，而後佐太祖，何如？」曰：「焉有天生真主，爲天下掃除禍亂，既抱大才，而不輔之者乎？誠意之差，差在前此之輕出。」❶

問：「王龍溪辭受不明，必良知之學誤之也？」曰：「良知何嘗誤龍溪？龍溪誤良知耳。」又問：「龍溪之差，恐亦陽明教處未加謹嚴？」曰：「陽明未免有放鬆處。」

一向不知象山、陽明學問來歷，前在舟中，似窺見其一斑。二先生學問，俱是從致知入。聖學須從格物入。致知不在格物，虛靈知覺雖妙，不察于天理之精微矣。豈知有二哉？有不致之知也。毫釐之差在此。

敬、義原非二物，假如外面正衣冠，尊瞻視，而心裏不敬，久則便傾倚了。假如內

❶「前此」，原作「主前」，據賈本、莫本改。

面主敬，而威儀不整，久則便放倒了。聖人所以説「敬義立而德不孤」。難久者，只是德孤；德孤者，内外不相養，身心不相攝也。

明儒學案卷五十八終

明儒學案卷五十九　東林二

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

御史錢啓新先生一本

錢一本，字國端，別號啓新，常州武進人。萬曆癸未進士，授廬陵知縣，入爲福建道御史。劾江西巡按祝大舟，逮之，貪風始衰。又劾時相假明旨以塞言路。請崇祀羅文毅、羅文恭、陳布衣、曹學正。已而巡按廣西。皇太子冊立改期，上言：「自古人君，未有以天下之本爲戲，如綸如綍，乃展轉靡定。如此者，一人言及，即曰此激擾也，改遲一年；屆期而又有一人言及，又曰此激擾也，復遲一二年。必使天下無一人敢言，庶得委曲遷延，以全其昵愛之私，曾不顧國本動搖，周幽、晉獻之禍可以立覩。」疏留中。踰四月，給事中孟養浩亦以國本爲言，內批廷杖，并削先生籍。歸築經正堂以講學。東林書院成，與顧端文分主講席。黨禍起，小人以東林爲正鵠，端文謡諑無虛日，而先生不爲弋者所篡。先生之將歿也，豫營窀穸，掘地得錢，兆在庚戌。賦詩曰：「庚戌年遥月易逢，今年九月便相衝。」又曰：「月朔初逢庚戌令，夬行應不再次且。」如期而逝。蓋丁巳年九月，月建爲庚戌也。天啓二年壬戌，贈太僕寺少卿。予祭一壇。

先生之學，得之王塘南者居多，懲一時學者喜談本體，故以工夫爲主。「一粒穀種，人人所有，不能凝聚到發育地位，終是死粒。人無有不才，才無有不善，但盡其

才，始能見得本體。不可以石火電光便作家當也」。此言深中學者之病。至謂「性固天生，亦由人成，故曰成之者性」。夫性爲自然之生理，人力絲毫不得而與，故但有知性而無爲性。聖不能成，愚不能虧，以成虧論性，失之矣。先生深于《易》學，所著有《像象管見》、《象鈔》、《續鈔》，演九疇爲四千六百八十爻，有辭有象，占驗吉凶。名《範衍》，類儒學正脈，名《源編》、《滙編》。録時政，名《邸鈔》。語録，名《黽記》。

黽記

聖門教人求仁，無甚高遠，只是要人不壞却心術。狂狷是不壞心術者，鄉愿是全壞心術者。

稜角多，全無渾涵氣象，何以學爲？

毋信俗耳庸目，以是非時事臧否人物。

人分上是非好醜，一切涵容，不輕發露，即高明廣大氣象。朱子曰：「人之情僞，固有不得不察。然此意偏勝，便覺自家心術亦染得不好了也。」

在聖人分上，説無二而非一；在凡人分上，説無一而非二。時時處處，因二以求其一，便是學的頭面。

性體不現，總是血氣用事之夫。

聖賢所謂無，無聲臭耳，非無天載也；無思無爲耳，非無易也；無伐無施耳，非無善勞也。

操有破有載之心以立於世，何時滾出太極圈來？

動而未形，有無之間，不是未形與形交界處，亦不是有無過接處。動之著爲已形，爲念爲慮；動之微爲未形，爲意爲幾。誠

意研幾慎獨，異名而一功。

必有事焉而勿正心，心事無兩，不於事外正心，不於心外有事，心事打成一片，此所以爲集義。必有事焉而又正心，必無事焉而唯正心，皆襲皆取。

心者，❶三才主宰之總名。❷天地之心，天地之主宰；人心，人之主宰。只單以人言心，一而不三，便危；❸通天地人以言心，一而三，三而一，便微。別無兩心。謂人心道心，八字打開，謂道心爲主，人心聽命。謂性是先天太極之理，心兼後天形氣，性是合虛與氣，心是合性與知覺，俱要理會通透。

以三才言生理，性也；以三才言主宰，心也。一而不三，無主，心非其心矣；一而不三，不生，性非其性矣。「君子所性，仁義禮智根于心」，心性不合一，都無根。其心「三月不違仁」，心與仁不合一，都是違。「七十而從心所欲不踰矩」，心矩不合一，都是踰。

君子以仁存心，以禮存心。仁則心存，不仁則亡。禮則心存，無禮則亡。若曰存之於心而不忘，仁禮皆心中之魂礧物矣。

同此一息之時，同此一息之氣，有以之生，有以之死，有以之存，有以之亡。便見生死存亡，只一氣恁地滾出不窮的；又見物各一極，斷然不相假借的。

聖學率性，禪學除情，此毫釐千里之辨。

聖賢教人下手，樹藝五穀，五穀熟而民

❶「者」，原無，據賈本、莫本補。
❷「之」，原無，據賈本、莫本補。
❸「危」，原作「爲」，據文意改。

人育；異端教人下手，芟柞蕘稗，謂了妄即真，恐天下並無蕘稗去就有五穀熟之理。

卦必三畫，見得戴天履地者人，非是以一人爲人，必聯合天地而後爲人。

藏身于恕，身藏恕顯，身化爲恕。藏心于密，心藏密顯，心化成密。藏恕中有身可藏，是恕又有內，安得爲恕？若密中有心可藏，是密又有內，安得爲密？

迦文，丐首也，坐談虛空，誰爲生養？只得乞。以乞率人，廉耻喪盡。是以凡涉足釋途者，廉隅都無可觀。

不可以知爲識，亦不可以偏物之知爲格物。

告子曰「生之謂性」，全不消爲，故曰「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」，此即禪宗無修證之說。不知性固天生，亦由人成，故曰「成之者性」，又曰「成性存存」。世儒有專談本體而不說工夫者，其誤原于告子。

萬物皆備，我也；體物不遺，心也。離物言我，失我；遺物認心，失心。單言致知，亦是無頭學問，須從格物起手。

不見頭腦之人，儘饒有定靜工夫，如池沼之水，澄靜無汩，豈不亦號爲清泉？❶然終不稱活水。

朱子於《四書集註》，悔其誤己誤人不小，又欲更定《本義》而未能。後人以信守朱說爲崇事朱子，此徒以小人之心事朱子耳。

孟子說「求放心」，求仁也，不仁則心放，仁則心存。後學忘源失委，以心爲心，而不以仁爲心，知所以求心而不知所以求仁。即念念操存，頃刻不違，祇存得一個虛

❶「亦」，原無，據賈本、莫本補。

腔子耳，豈所以爲心哉！

本物於身之謂格，性地有覺之謂學。

惟聖人然後可以踐形，學不在踐履處求，悉空談也。

如不長以天下國家爲一物，即此混然中處之身，皆絕首截尾之朽株，斷枝殘柯之末梢已，而安得謂之有本而能以自立？

寂然之先，陰含陽，意與知爲一；感物之後，陽分陰，意與知爲二。若是真意運行，即意即知，即運行即明照。若是妄意錯雜，意自意，知自知，意雖有妄，知定不昧。意屬陰，知屬陽，陽主得知，陰主得意，此欲誠其意所以必先致其知。

先須開闢得一個宇宙匡郭，然後可望日月代明，四時錯行于其中。故不格物而求致知意誠者，無之。

心意纔暴戾，便似于乾坤毀傷了一番，便似于父母忤逆了一番，只此便是莫大罪惡了。

全其生理之謂生，戕其生理之謂死。人實有生死，不得謂之無生死。

際天蟠地，皆人道也，特分幽明而謂之人與鬼神耳。

擊而火出，見而惻生，皆凡庸耳，非所以論君子。

喜怒哀樂，平常只從情上生來。即未喜未怒未哀未樂，全是偏，全是倚，不得謂之中。此處切須體究明白。

後生小子，但有向上根器，直須忘年下交，以致誘掖獎與之意。若要羅致門下，便屬私心，不足道也。

四端只是果芽，若不充長，立地成朽。

常人耳目汩於睹聞，性體汩於情識，如病瘧漢，只爲未發是病，故發時皆病。

凡任情徇情之夫，别無所謂未發之中。以喜言，如喜在功名，眠裏夢裏俱功名；如喜在富貴，眠裏夢裏俱富貴。即寂然泯然之中，固不勝其偏於喜，倚於喜，安有所謂喜之未發乎？喜怒哀樂之未發，太虚之天體也。學者殊未易有之于己。

不知性，無心可盡；不養性，無心可存。

養得血氣極和極平，終血氣也，除是重新鑄造一過。

把陰陽五行俱抹殺，光光要尋得太極出來，天下無如此學問。徒遏欲，非所以存理；長存理，乃所以遏欲。

不從格上起程，俱岐路也。種樹尋根，疏水尋源，其格乎？

思慮未起，鬼神莫窺，與天下莫破同意。有可破則有可窺，而鬼神之所不佑，已在此矣。

有涵養未發工夫，立脚在太極上，未發已發，雖千路萬路，只是一路，故曰獨。無涵養未發工夫，立脚在二五上，未發已發，俱不是一路了。未發，陰陽雜揉；已發，善惡混淆，已不得謂之獨矣，又安所致其愼乎？

十二時中，看自家一念從何處起，即檢點不放過，便見功力。

古人爲宗廟以收魂氣，死亡且然，矧于生存？一無所收，則放逸奔潰。釋收于空，老收于虛，與博弈類。聖人本天，天覆地載，天施地生，心之所也。學以聚之，收于學也，故曰悠久無疆。

外面只管要粧點得好看，便是的然而亡的路頭。

仁義禮智，❶孤行偏廢，皆屬氣質，君子有弗性焉。

主宰，心也；道理，性也。主宰無非道理，道理以爲主宰。言心更不消言性，言性亦不必言心。若但能爲主宰，而有非其道理，其何可以爲心？此聖賢心性雙提，言性必根心，言心必合性之大旨。人知由男女搆精而生，不知由天地絪緼而生，是以多以人爲心，而不克以天地爲心。所謂人心道心者，人心，以人爲心也；道心，以天地爲心也。天人無二，不學便都岐而二之。

開闢得一個天覆地載規模，心量方現；充拓得一個天施地生氣象，性量方現。

程、朱一脈相承，在居敬窮理。居敬本《中庸》之以戒慎恐懼爲始，窮理本《大學》之以格物致知爲先。

識者，坤藏之記性，坤畫⚋；知者，乾君之靈性，乾畫⚊。人皆有識有知，識以知爲主，如坤必以乾爲主。識從知，坤從乾，此即一之頭面。識不從知，坤不從乾，此即不一之頭面。異教轉識成智，説無了坤，但有了乾。宇宙無此造化，人亦無此心體。❷

就一人言心，都唤做人心；就一人言性，都唤做氣質之性。以其只知有一己者爲心爲性，而不知有天下之公共者爲心爲性也。惟合宇宙言心，方是道心；合宇宙言性，方是天地之性。

虚知都無用，惟致乃實。

怠惰放肆心，即人欲，多端多岐。戒慎恐懼心，即天理，只一路，謂即慎爲獨可。所謂做得工夫是本體，合得本體是工夫。

❶「智」下，賈本、莫本有「德性渾全」四字。
❷「亦」下，賈本、莫本有「自」字。

朱以功曰：「事事肯放過他人，則德日弘；時時不肯放過自己，則學日密。」

盈天地間，皆化育流行。人試自省化不化？育不育？但有不化，直是頑礫；有不育，直是僵塊。于此不知，知于何致？

仁義禮智，人所固有，只不曾根之于心，便不生。色者心符，故曰生色。今人乍見惻隱之生，但是端，不是根。譬如五穀，豈不是美種？謂人無是種不得。然同有是種，不會種，只喚做死粒，不喚做生粒。株守這幾粒，一人生育不來，況推之天下國家？

後世小人，動以「黨」字傾君子，傾人國。不過小人成群，而欲君子孤立耳。或有名爲君子，好孤行其意，而以無黨自命者，其中小人之毒亦深。

仁，人心，即本體。義，人路，即工夫。故舍其路而不由，便是放其心而不知求。章本清曰：「世之求心者，止欲守其默照之體，存其圓虛之神，好靜惡動，而于日用間親疏厚薄、是非可否，一切失其宰制化裁之宜。縱使恩怨平等，而于親親仁民愛物混然無別，謂之爲仁，可乎？謂爲心不放，可乎？」可見由義正以居仁，充類至義之盡，即所以爲仁之至也。

面孔上常要有血。

只看當下一念，稍任耳目，役聰明，不從天命赫赫中流出，便不是戒慎不睹，恐懼不聞，雖如此密修，這一念發來，稍浮不隱，稍粗不微，稍二三不一路，亦無獨可慎，而萬有之欛柄卒難湊手。只要安頓這一個形軀之身在好處，早已不是士的路頭了。故曰「士而懷居，不足以爲士」。

近有石經《大學》，虞山瞿元立考辨至

爲精核，其爲僞造之書無疑。而管登之崛强不服，真所謂師不必賢於弟子。

禮生自仁，如枝生自根。若以禮爲仁，如以枝爲根，便與復義無交涉。

放其心，謂失其仁義之良心也。是個仁義之心，即常遊于千里之外，正謂之存，不謂之放。不然，即常斂于徑寸之内，正謂之放，不謂之存。

「硜硜然小人哉」，爲庶民百姓等以分位言，謂之小人。如庶民百姓而信果，硜硜然庶民百姓哉，亦可以稱士。若今之從政者，寧不軒然以大人君子自命，求小人之信果反無有，不可以其分位而算之爲士。

乍見怵惕嘑蹴，弗屑弗受，此人人之真心，非誠而何？這點真心，分分明明，當怵惕自怵惕，當羞惡自羞惡，一毫瞞昧他不得，互混他不得，非明而何？「自誠明謂之性」謂此，他無謂也。就這分分明明一點真心，擴充以滿其量，何人不做至誠至聖？「自明誠謂之教」謂此，他無謂也。

有性無教，有天無人，如穀不苗，如苗不秀，如秀不實。不是有一般天道，又有一般人道。有一般不勉而中，不思而得，從容中道之聖人，❶又有一般擇善而固執之賢人。如無人道之擇執，其所中所得，不過電光石火之消息，天道且茫如，而惟聖罔念立狂矣。

孟子據才以論性，人所爲才，既兼三才，又靈萬物。人無有不才，才無有不善。以體謂之才性，以用謂之才情。以各盡其才，各成其才。其全謂之才德、才賢、才品、才能，其偏亦謂之才質、才氣、才智、才技、

❶「之」，原無，據賈本、莫本補。

才調，並無有不可爲善之才。告子不知有所謂才，故其論性，或等之梗直之杞柳，或比之無定之湍水，或以爲不過食色而夷之物欲之中，或并欲掃除仁義而空之天理之外，但知生之謂性，而不知成之爲性，即同人道于犬牛而有所弗顧。孟子辭而闢之，與孔子「繼善成性」之旨一線不移。❶宋儒小異，或遂認才稟於氣，又另認有一個氣質之性，安知不隳必爲堯、舜之志？此憂世君子不容不辨。

周子《太極圖說》，于孔子「易有太極」之旨微差一線。程、張氣質之性之說，于孟子性善之旨亦差一線。韓子謂軻之死，不得其傳，亦千古眼也。

率從誠始，修從明始。自誠明，人人本體之明，故曰性；自明誠，人人工夫之誠，故曰教。

愚不肖可與知能行，見在都有下手處，及其至而聖人不知不能，到底都無歇手處。

習性，習慣成自然，以習爲性，原非性也。氣質之性，一向使氣任質慣了，誤認以爲性，原非性也。

孔子四十而不惑，心理一。孟子四十不動心，心氣一。志壹則動氣，氣壹則動志。不特氣壹動志爲動心，志壹動氣亦總是動心。清明在躬，志氣如神，心氣工夫一體成，「天君泰然，百體從令」，氣動即心動也。

生知之生字，人人本體；學知之學字，人人工夫。謂生自足而無待於學，古來無如此聖人。

鋪天徹地，橫來竪去，無非天命散見流行，即此是性，別無性也。孟子「莫非命也，

❶「善」，原無，據賈本、莫本補。

順受其正」，譬如親造子命，喜怒惟親，而喜不忘，怒不怨，則子之順受其正。君造臣命，進退惟君，而進以禮，退以義，則臣之順受其正。天造人命，順逆惟天，生死惟天，興廢修短惟天，而修身以俟，則人之順受其正。天無妄命，即氣數，即義理。無氣數之非義理，《中庸》「天命之謂性」亦如此。

道之廢行，皆命；譬時之晝夜，皆天。要有行無廢，是有晝而無夜也。只晝裏也是這個天，而處晝底道理不同于夜；夜裏也是這個天，而處夜底道理不同於晝。晝應有爲，宵應有得，日出宜作，嚮晦宜息。今或晝裏要做夜裏事，夜裏要做晝裏事，小人不知天命者便如此。

《中庸》其爲物不貳，《哀公問》「仁人不過乎物，孝子不過乎物」，天地人物總爲一物，即物即理。《大學》格物，不消物上又生枝節，而添出理。

只是這個身子，頓放得下，是謂克己；提掇得起，又謂由己。

太極，性也；兩儀，質也。形色天性，聖人踐形。性質合而爲道也，性質略有纖毫罅縫，斯謂之離。子思發明率性修道兩項工夫，一在耳目覩聞上，較勘離與不離；一在心術隱微上，較勘離與不離，到渾融合一而獨體露，斯即情即性，即吾身，即天地萬物，即中和，即位育。

「故者，以利爲本」。小之無以利用出入，大之無以利天下，遠之無以利萬世，這故亦死粒已耳。學重溫故，一粒化成千百粒，五穀熟，民人育，是爲孟子以利爲本大旨。

求在我者，天不在心外求，命不在身外求。求在外者，求天于心之外，求命于身

之外。「隱微」二字，朱子訓作「幾」字，本《易傳》「知幾」、孟子「幾希」來。譬如一粒穀種，人人所有，只難得萌芽。既萌芽，又須萬分保護培養，到苗而秀，秀而實，方有收成。君子慎獨，慎此。

性，靈明也；慎，真情也。率以誠落脈，修以明入門。

禪本殺機，故多好爲鬬口語。儒者每染其毒而不自覺，何哉？

文介孫淇澳先生慎行

孫慎行，字聞斯，號淇澳，常之武進人。萬曆乙未進士第三人，授翰林院編修。四明挾妖書起大獄，先生以國體爭之，累遷至禮部侍郎。癸丑，署部事。時福王已下明春之國之旨，然神宗故難有司，莊田給四萬頃。先生謂祖宗朝未有過千頃者，且潞王爲皇上之弟，豈可使子加於其弟？皇貴妃又求皇太后止福王行，謂明年七十壽誕，留此恭祝。於是上傳改期。路人皆知福王必不肯行，但多爲題目以塞言者之口。先生謂福清曰：「此事不了，某與公皆當拚死。」福清曰：「何至是？」先生曰：「非死何足以塞責？」乃集九卿，具公疏，待命闕下者二旬。先生聲淚俱迸，達于大內。福清亦封還內降，神宗爲之心動。十二月二十二日，從皇貴妃索所藏文書，不肯出。明日又索，至酉刻，皇貴妃不得已，出之。文書者，神宗許立貴妃之子，割臂而盟者也。至是，焚于神前。二十八日，遂降旨之國，代藩廢長立少，條奏改定；庚戌科場之弊，題覆湯賓尹、南師仲罰處；宋儒羅豫章、李延

平從祀孔廟；釋楚宗高牆二十二人，閑宅二十二人，皆先生署事所行也。甲寅八月回籍，小人中以京察。天啓初，召爲禮部尚書。先生入朝，首論紅丸事，劾奸相方從哲，下九卿科道議。議上，奪從哲官，而戍李可灼。未幾告歸。逆奄起大獄，以三案爲刑書，挺擊以王侍郎爲首，❶移宮以楊忠烈、左忠毅爲首，紅丸則以先生爲首。兩案皆逮死，先生方戍寧夏。烈皇立，得不行。崇禎改元，用原官協理詹事府，未上。後八年，有旨擇在籍堪任閣員者，先生與劉山陰、林鶴胎同召，至京而卒，年七十一，賜謚文介。

先生之學，從宗門入手，與天寧僧靜峰參究公案，無不了然。每從憂苦煩難之境，心體忽現。然先生不以是爲得，謂儒者之道不從悟入。君子終日學問思辨行，便是終日戒懼慎獨，何得更有虛閒，求一漠然無心光景？故舍學問思辨行，而另求一段靜存動察工夫以養中和者，未有不流于禪學者也。其發先儒所未發者，凡有數端。世說天命者，除理義外，別有一種氣運之命雜糅不齊，因是則有理義之性，氣質之性。又因是則有理義之心，形氣之心。二者異名而同病。先生謂：「孟子曰：『天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。』是天之氣運之行，無不齊也。而獨命人于氣運之際，顧有不齊乎哉？」蓋一氣之流行往來，必有過有不及，故寒暑不能不錯雜，治亂不能不循還。以人世畔援歆羡之心，當死生得喪之際，無可奈何而歸之運命，寧有可齊之理？然天惟福善禍淫，其

❶「以」，原無，據賈本、莫本補。

所以福善禍淫，全是一段至善。一息如是，終古如是。不然，則生理滅息矣。此萬有不齊中一點真主宰，先生之所謂齊也。先生謂性善氣質亦善。以麰麥喻之，「生意是性，生意默默流行便是氣，生意顯然成象便是質。如何將一粒分作兩項，曰性好氣質不好？」蓋氣稟實有不齊，生而愚知清濁，較然分途，如何説得氣質皆善？然極愚極濁之人，未嘗不知愛親敬長。此繼善之體不以愚濁而不存，則氣質之非不善可知，先生之所以爲善也。先生謂：「人心道心，非有兩項心也。人之爲人者心，心之爲心者道。人心之中，只有這一些理義之道心，非道心之外別有一種形氣之人心也。」蓋後人既有氣質之性，遂以發于氣質者爲形氣之心，以爲心之所具者，止此知覺，❶以理義實之而後謂之道心。故須窮天地萬物之理，不可純是己之心也。若然，則人生本來祇有知覺，更無理義；只有人心，更無道心。即不然，亦是兩心夾雜而生也。此先生之説長也。三者之説，天下浸淫久矣，得先生而雲霧爲之一開，真有功于孟子者也。陽明門下，自雙江、念菴以外，總以未發之中認作已發之和，謂工夫只在致和上，却以語言道斷，心行路絶上一層，喚作未發之中。此處大段著力不得，只教人致和著力後，自然黑窣撞著也。先生乃謂從喜怒哀樂看，方有未發。夫人日用間，豈必皆喜怒，皆哀樂？即發之時少，未發之時多，心體截得清楚，工夫始有著落。自來皆以仁義禮智爲性，惻隱羞惡辭讓是非爲情，李見羅《道性編》欲從已發推原未發，不可執惻隱羞惡

❶「止此」，原作「此些」，據賈本、莫本改。

辭讓是非之心而昧性，自謂提得頭腦，不知有惻隱而始有仁之名，有羞惡而始有義之名，有辭讓而始有禮之名，有是非而始有智之名。離却惻隱羞惡辭讓是非，則心行路絶，亦無從覓性矣。先生乃謂孟子欲人識心，故將惻隱之心指爲仁之端，非仁在中而惻隱之心反爲端也。如此，則見羅之説，不辨而知其非矣。蕺山先師曰：「近看孫淇澳書，覺更嚴密，謂自幼至老，無一事不合于義，方養得浩然之氣。苟有不慊，則餒矣。」是故東林之學，涇陽導其源，景逸始入細，至先生而集其成矣。

困思抄

止即仁敬孝慈信，是至善也。豈惟道當止，抑亦人不能不止處。人不能舍倫之外別爲人，亦不能舍倫之外別爲學。日用人倫，循循用力，乃所謂實學，故特稱止。學者誰不識有人倫？但覺人倫外尚復有道，盡倫外尚復有學，即不可謂知止。即一出一入，精神終不歸歇，思致終不精詳，擾擾茫茫，如何有得止時？三代以下，道術不明久矣，只節義一途，尚在人倫内，然已多不合道者。至説道德，即未免悠悠空曠，❶若功利辭章，更夢想不到人倫地位。嗚呼！何不於知止求之。《知止》。

獨非獨處也，對面同堂，人見吾言而不見吾所以言，人見吾行而不見吾所以行，此真獨也。且慎獨亦不以念初發論，做盡萬般事業，毫無務外爲人夾雜，便是獨的境界。斂盡一世心思，不致東馳西騖走作，便

❶「未」，原作「夫」，據賈本、莫本改。

是慎獨的精神。《自慊》。

舉世非之而不顧，擎拳撐脚，獨往來於天地之間，到得「夫焉有所倚」地位，方是慎獨。

夫以天之浩蕩，竟不知何處津涯，何從湊泊，直揭之斯昭昭，而天可括。且天道無窮，而日及其無窮，豈真有積累乎？無窮皆斯昭昭也，所謂爲物不貳者也。夫吾之心不有昭昭存耶？一念如是，萬念如是；一息如是，終古如是。蓋不盈寸而握天地之樞焉。《昭昭》。

昭昭非小，無窮非大，猶之火然，一星之火與燎原之火無小大之可言。

哀與傷辨，哀，性也；傷，特情之私也。情愈用而日新，情一沉而立敗，即樂淫何莫不然。《關雎》。

世間人不誠，只爲有思有勉。吾人立下要見得不思而得、不勉而中的實理真切明白，是爲擇善。擇久分明，將從前思勉心一切放下，日用云爲，純是性真運用，是爲固執。或謂思勉何可不用？曰窮天地，亘古今，惟此一點不容思勉處默相感動，如何却要思勉？古來忠孝節義，儘有殺身同，而精神光彩與不光彩，風聲磨滅與不磨滅，只一獨知獨覺之中，從容與勉强者微不同耳。博學審問，慎思明辨篤行，種種工夫，正爲思勉猝難去耳。曰：「若是，則世人俱不合思勉耶？」曰：「即世人亦何處用得思勉？譬如見入井惻隱，豈嘗思入井之可哀而後勉爲惻隱否？孩提愛敬，豈嘗思父兄之爲親而後勉爲愛敬否？夫四海之當保，獨何異于孺子？天下之可達，豈獨遜于孩提？嗚呼！此可與知性者道也。」《不思勉》。

余嘗驗之，若思嗜欲，未思而中若燔

矣；思詞章，久之亦有忡忡動者；倘思道理，便此心肅然不摇亂。若思道理，到不思而得處，轉是水止淵澄，❶神清體泰，終日終夜，更不疲勞，不知何以故。且思到得來，又不盡思的時節，不必思的境路，儘有靜坐之中，夢寐之際，遊覽之間，立談之頃，忽然心日開豁，覺得率性之道本來元是平直，自家苦向煩難搜索，是亦不思而得一實證。《慎思》。

天理人情，原無兩項，惟循天理，即人情自安，所以爲「君子中庸」。若徇人情，未免扳附天理，所以爲「小人反中庸」。《小人中庸》。

人徒説戒慎恐懼是工夫，不知即此便是真性。丢却性，別尋一性，如何有知性時？謂所不睹所不聞是天命，我要戒慎恐懼他，是天命與我身終粘連不上。一生操修，徒屬人爲，又如何有至于命時？《慎獨》。

朱子云「所以存天理之本然」，天理，天命之性也，即是戒慎恐懼。君子戒慎恐懼，便爲存，非是別有他物而將此存之也。

大凡運用無形，而純然有以自養者，謂之道；功能稍著，而灼然有以自見者，謂之事。今人之事，不知道即畢力勗勸，蓋世猷爲，總謂之籩豆事耳。當時魯秉周禮，三家亦有學禮于夫子者，故曾子直欲奪其平生所最慎重者而反之道，至比於有司四惡之科，其言絶痛。《貴道》。

告子以生言性，執已發而遺未發，便是無頭學問。且以天命言性，正所謂凡聖同然，理義説心，而形體不與焉。言生則未免涉形體矣，烏可謂性？夫人之與禽獸異

❶「是」，賈本、莫本作「自」。

也，以形體觀，不啻相千萬矣。而孟子特謂之「幾希」，可見形體之異，聖賢不謂之異也。惟是義理之説，惟人有之，而禽獸不能，所謂幾希者也。今若以形體言性，則犬牛人同有生，便同有性。正如以色言白之謂白，只一白，白羽、白雪、白玉亦同一白，而所謂幾希者，惡從見之？説者謂生非形體，特生機。夫既有生機，非無可指；既有可指，便非未發，正白之謂白之説也。然則生終不可言歟？曰：性未嘗不生也，而實不可以生言也。如「天地之大德曰生」，德與性固有辨。曰大生，曰廣生，皆天地之用，用即已發，不可偏執爲性也。且時行物生，天地位，萬物育，聖賢亦何嘗不言生？但從生言性，雖性亦生；從性言生，雖生亦性。雖性亦生，必至混人性于犬牛；雖生亦性，方能別幾希於禽獸。《生説》。

孟子性善，○。可使爲不善，●。上圈即性相近，下圈乃習相遠。

告子無分，善，○。不善，●。兩者不存，并性亦不立。

宋儒○性即理。才稟于氣，○，清賢。氣有清濁，●，濁愚。

右《言性圖》

如此並衡，便把真性來做兩件。孟子説性善，即習有不善，不害其爲性善。後人既宗性善，又將理義氣質並衡，是明墮有性善、有性不善，與可以爲善、可以爲不善之説了。❶且告子説無分，雖不明指性體，而性尚在。後人將性參和作兩件，即宗性善而性亡。

孟子謂「形色天性也」，而後儒有謂「氣質之性，君子有弗性者焉」。夫氣質獨非天賦乎？若天賦而可以弗性，是天命之性可

❶「了」，賈本、莫本作「矣」。

得而易也。孟子謂「爲不善，非才之罪也」，而後儒有謂「論其才，則有下愚之不移」。夫使才而果有下愚，是有性不善與可以爲不善之説是，而孟子之言善非也。孟子謂「故者以利爲本」，而荀子直謂「逆而矯之，而後可以爲善」，此其非，人人共知。但荀子以爲人盡不善，若謂清賢濁愚，亦此善彼不善者也。荀子以爲本來固不善，若謂形而後有氣質之性，亦初善中不善者也。夫此既善，則彼何以獨不善？初既善，則中何以忽不善？明知善既是性，則不善何以復繫之性？然則二説又未免出入孟、荀間者也。荀子矯性爲善，最深最辨。唐、宋人雖未嘗明述，而變化氣質之説頗陰類之。《氣質辨》。

今若説富歲凶歲子弟降才有殊，説肥磽雨露人事不齊，而謂麰麥性不同，人誰肯信？至所謂氣質之性，不過就形生後説。若稟氣于天，成形于地，受變于俗，正肥磽雨露人事類也。此三者，皆夫子所謂習耳。今不知其爲習，而強繫之性，又不敢明説性，而特創氣質之性之説，此吾所不知也。如將一粒種看，生意是性，生意默默流行便是氣，生意顯然成像便是質，如何將一粒分作兩項，曰性好，氣質不好？故所謂善反者，只見吾性之爲善而反之，方是知性。若欲去氣質之不善，而復還一理義之善，則是人有二性也。二之果可謂性否？

孟子諄諄性善，爲當時二説亂吾性也。又諄諄才無不善，恐後世氣質之説雜吾性也。夫氣質既性生，既不可變化，與性一，亦無待變化。若有待變化，則必有不善，有不善，則已自迷于性善，其説可無論矣。獨無善無不善，今人尚宗述之，而以出自告

子，又小變其說，以爲必超善不善乃爲善。嗚呼！此亦非孟子所謂善也。子曰：「人之生也直。」夫不待超而無不善，此則孟子所謂善也。《易》云：「繼之者善也，成之者性也。」《詩》云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」此則孟子所謂「道性善」也。

或疑「既性善，氣質又同是善，下愚何以獨不移」？曰：「此自賊自暴自棄之過，非氣質之過也。」「然則生知、學知、困知又何不同？」曰：「此孔子所謂『性相近』者也。相近，使同是善中，亦不可一律而齊。」「然則性之反之可謂同乎？」曰：「孟子蓋以湯、武合堯、舜，非以堯、舜劣湯、武也。正所謂同是善中，不可一律齊者也，終不害爲知之一。辟如水有萬派，流性終同；山形萬狀，止性終同。故人人可爲堯、舜，同故也。或相倍蓰而無算，不能盡其才，此則異耳。聖賢見其異而知其同，諸說迷其同而執其異，後儒既信其同，又疑其異，故其言性也多不合。」

告子言性，曰杞柳，柳最易長；曰湍水，水最易動。曰生之謂性，生其活機；曰食色性也，食色其實用。而合之無善無不善，益不可指著，使庸常者由之，而日見吾心之感應，其宜人情者此言。使賢智者知之，而默見吾性之流行，其超人情者亦此言。蓋以圓活教人，自謂見性極真，不知誤天下愈甚。流俗既以濟其私，迷不知檢防；高明益以神其見，蕩無所歸著。嗚呼！舍善無性，舍明善無率性，宋儒之直提此者，吾得立本之說焉。明儒之直提此者，吾得良知之說焉。《告子》。

告子之「兩不得勿求」，非真任之不得

也，其宗旨當在不得之先，不使至于不得耳。只是聖賢之道存心兢業，當在預養，惟恐一不得也。及其不得，則皇皇焉困心衡慮，而亟爲自反之圖。夫其皇皇焉困心而衡慮者，正告子之所謂「動心而深弗欲」者也。不知惟動于不得，而後不動于其無不得者真。

孟子只非義外，並不曾說義內。何則？義原不專內也。告子既墮外一邊，我若專墮內一邊，二者均屬偏見。《義外》。

必有事而正，此徒正事耳，心慊則行事自能合義。若止正事，補東缺西，得此失彼，恐非集義之道。且心不先慊，縱外事雖正，中可勿餒乎？恐亦非浩然之路。《勿正》。

中和尚可分說，致中和之功，必無兩用。未發、致中和，已發一致中和，辟如天平，有針爲中，兩頭輕重鈞爲和，當其取鈞，非不時有斟酌，到得針對來，煞一時事。且鈞而相對，是已發時象，如兩頭無物，針元無不相對，更是未發時象。看到此，孰致中？孰致和？何時是致中？何時是致和？君子只一戒懼不忘，便中和，默默在我，便是致字，無兩條心路。《致中和》。

凡學問，最怕拘板，必有一種活動自得處，方能上達。天地間之理，到處流行，有可見，有不可見；有所言，有所不能言。不是以心時時體會，有活動機括，焉能日進日新？故須時習。若止認作服習重習，專有人工，絕無天趣，即終身從事，轉入拘板。《時習》。

人心道心，非有兩項心也。人之爲人者心，心之爲心者道。人心之中只有這一些理義之道心，非道心之外別有一種形氣

之人心也。孟子曰「人之所以異於禽獸者幾希」，幾希，微孰甚焉！人之所以異於禽獸者，僅此幾希，危孰甚焉！惟精者精察此微，惟一者緊守此微。中即喜怒哀樂未發之謂也，非天下之至中，不能持天下之至危；然非天下之至微，不足言天下之至中。戒慎恐懼，危微也；慎獨，精一也；致中和，允執中也。若謂心有兩，而以人心與道心對，則將以一去一而爲中乎？將盡脱二者之外而爲中乎？抑亦參和二者之間而爲中乎？吾勿敢信。今以人心爲形氣之心，若屬邪妄一邊，殊不知心原無有邪妄的。如《論語》一書，有四心字：自許以「從心」，許回以「其心」，荷蕢稱「有心」，戒人以「無所用心」是也。《大學》言正心，只云「心不在焉」。孟子言「放其良心」，又「陷溺其心」，並未嘗言心有不好的。至于正與不正，便只說胸中，不言及心。小人不善，便只說如見肺肝。後人惟見有氣質之性，故因生出一種形氣之心，與孔、孟心性處頓異。《中》。

「格」字，諸家訓釋頗異。若以爲格非心，則侵誠，且不先知，如何辨得非心出？若以爲格式，則侵正修，且不先知，却認何者是格式？若以爲感格，則侵齊治平，且不先知，豈能念得我所以感格人，人所以感格于我的道理？故知格物是《大學》實功，窮理是格物定論。《易》曰「君子窮理盡性」，窮理，即窮吾性之理也。陽明說「致良知」，纔是真窮理。《格物》。

「利義如何辨？」❶曰：「不爲不欲，此義之善也。反是即利。」「不爲不欲，又如何

❶「義」，賈本、莫本作「善」。

辨？」曰：「無爲元吾所不爲，無欲元吾所不欲，此所謂性善也。吾人只有這一些可以自靠，反求而即得。」《義利》。

孟子説「人皆有不忍人之心」，欲人識心，故將惻隱之心指爲仁之端，非仁在中，而惻隱之心反爲端也。孟子又説「仁義禮智根于心」，若仁在中，而惻隱之心反爲端，是應言心根于德，不應言德根于心也。若心根于德，則百方求德，心恐有不真之時。惟德根于心，則一味求心，德自無不真之處，故曰「學問之道無他，求其放心而已矣」。《孟子》一書，❶專爲性善説也。然則仁義禮智可謂非性乎？曰：《中庸》言「性之德也」，謂之德則可，謂之即性則不可。于文，生心爲性，惟性善，故心善；心善，故隨所發無不善，而有四端。端者，倪也，有端倪，不可不窮分量，故須擴充。故曰「盡其心者，知其性也」。擴而充之，便是盡心；知仁義禮智之根于心，便是知性。若仁在中，而惻隱之心反爲端，是應言反求，不應言擴充也。《四端》。

天理之流行即氣數，元無二也。故善降祥，不善降殃，正莫之爲而爲，莫之致而至者也。若小人不知天命，則妄意爲之而未必爲，妄意致之而未必至，而不免行險以僥倖。《知命解》。

萬有不齊之内，終有一定不移之天。天無不賞善者也，無不罰惡者也，人無不好善惡惡者也，故曰「天命之謂性」。

常人不知禍福，只爲見善不明。至誠既明善，辟如天下百工技藝，苟一造其至，即成敗得失分數便可以逆計，無不審。致

❶「書」，原作「處」，據賈本、莫本改。

誠盡民物，窮古今，貫幽明，洞天地，不過若民情日用之在目前，最是了亻，又何不先知？《先覺辨》。

道者，至誠知之，人人亦可以與知之者也，非知人所不能知而以爲異也。人不共知，便知到極頭，終是有隔礙處。

《大學》一書，無非格物也，豈必另言所謂致知？只是知修身爲本，更無别有知處。誠意者，知修身爲本，即實修身，爲善去不善，如好好色，如惡惡臭方是。人之一身意爲主，今人不把知修身作致知，却視明明德於天下之外尚别有一種學術，一番見解，方爲致知，所以《大學》不明。《大學》。

世間人，凡有所爲便可見，凡有所言便可聞。且當其爲時，無不欲人見者；當其言時，無不欲人聞者。夫即此欲見欲聞心腸，并可見可聞的事業，其于世能幹旋幾何？鬼神，世間伎倆功能一切超越，而于天載無聲無臭者冥合幽贊，所謂誠者，善是也。人之仰鬼神，只爲能福善禍淫，鬼神之所以福善禍淫，全是一段至善。故福而不敢喜，禍而不敢怨，祈福免禍，而終凛凛不敢必。倘一出乎誠，便入乎僞，僞則感格幾關自然阻礙，縱有功用，總不出向來見聞窠臼。故德到鬼神作用，纔無蹤跡；至誠到合鬼神精神，纔無滲漏。《鬼神》。

至誠，誠也；至聖，明也。致曲所以誠，崇禮所以聖也。曲者何？禮儀三百，威儀三千是也。發育峻極皆此也。凡禮到委曲至處，便充周布濩。君子以致曲爲實心，以崇禮爲能事，即覆物、載物、成物之業，俱不出議禮、制度、考文之外也。故聖、誠，禮之至也；戒慎恐懼，禮之精也；無忌憚，禮之反也。《致曲》。

與知之知，即聖人之知；能行之行，即聖人之行。特言愚不肖者，見人人皆可以爲聖也。大約聖賢所謂知能，從本根上論，不從枝葉上論；若以枝葉論，而愚不肖有時窮矣。惟以本根論，而率性固未嘗不同也。《與知》。

昔人言中，第以爲空洞無物而已，頗涉玄虚。但言未發不及喜怒哀樂，即所謂未發者，亦屬影響。至謂人無未發之時，纔思便屬已發。以予觀之，殊不然。夫人日用間，豈必皆喜怒？皆哀樂？即發之時少，未發之時多。若今人物交私梏，即發之時少，未發而若發之時多矣。然謂人無未發，則終不可。今無論日用間，即終日默坐清明，無一端之倚著，有萬端之籌度，亦便不可謂之發也。但所謂未發者，從喜怒哀樂看，方有未發。夫天地寥廓，萬物衆多，所以感通其間而妙鼓舞之神者，惟喜怒哀樂。如風雨露雷，造化所以鼓萬物而成歲；慶賞刑威，人主所以鼓萬民而成化也。造化豈必皆風雨露雷之時？人主亦豈必皆慶賞刑威之日？故説有未發之中，正見性之實存主處。今若以爲空洞無物而已，是將以何者爲未發？又將以何者爲中？而天地萬物之感通，其真脈不幾杳然無朕耶？且所謂致中者，又從何著力？毋乃兀坐閉目，以求玄妙，❶如世之學習靜者乃可耶？夫惟君子知未發之非空虚，方見性之實。知人生未發之時多，而所謂慎獨立本者，無時無處不可致力，方見盡性之爲實。延平每教人靜坐觀中，但入門一法，非慎獨本旨也。慎獨者，居處應酧日用間，無在非是。

❶「妙」，原作「始」，據賈本、莫本改。

子曰「居處恭，執事敬，與人忠」。若靜坐觀中，止是居處一義。《未發解》。

古來未有實言性者，中和是實言性處。後人求之不得，往往虛言性，以爲無可名。獨《禮記》云「人生而靜，天之性也」一句，儒者多宗之。周子作《太極圖》，以爲「聖人主靜立人極」。至豫章、延平，每教人靜坐觀中，看未發氣象。予用工久之，覺得求未發之中，是至誠立大本眞學問要領，然將一「靜」字替「中」字，恐聖學與儒學便未免於此分別。❶宋儒只爲講一「靜」字，恐偏著靜，故云「靜固靜也，動亦靜也」，若費分疏幫補。聖學說中，便無偏靜氣象，不必用動字幫補。凡學問，一有幫補，則心思便有一半不滿處，費了籌度；躬行便有一半不穩處，費了調停。聖賢即率性而行，❷便爲道，故云致中和不于中處調和，亦不于和處還中，徹始徹終，要在慎獨。《性說》。

平旦之氣、夜氣二者，皆就常人身上說。聖賢便善養浩然之氣，何止平旦與夜？即日夜之所息，亦就常人說，君子便自强不息。且平旦之氣與夜氣尚有辨：❸平旦，是人已覺之時，自家做得一半主了；至夜氣，乃沉沉熟睡之時，自家做不得主，全是靠天的。故有平旦之氣，尚是清明一邊，人至無平旦之氣，方纔說夜氣。可見人縱自絕，而天尚未嘗深絕之也。若夜氣足以存，猶不失爲可與爲善的，可見氣善是才善處。《氣說》。

孟子曰：「天下之言性也，則故而已

❶ 「於」，原作「子」，據賈本、莫本改。
❷ 「即」，賈本、莫本作「只」。
❸ 「夜氣」，原作「氣氣」，據賈本、莫本改。

矣。」夫世變江河，新新無盡，而惟是本真固有，純粹至善。聖人之所不能獨，愚不肖之所不能無，故曰故也。《故》。

慎獨義

所不睹所不聞者，終日睹聞，未嘗睹聞；終身睹聞，無可睹聞，此是心體，未是獨也。惟君子戒慎恐懼，一乎是所，絕無他馳；一敬爲主，百邪不生；一念常操，萬用畢集。真覺有隱有微，時時保聚，有莫見，有莫顯，種種包涵。繼善成性之所，正富有日新之所，乃名爲君子慎獨。《不睹不聞》。

有千萬其心思，而不失爲獨；有孤寂其念慮，而不名爲獨。是在戒慎不戒慎之問，不問其應酧與靜居也。❶凡人不過妄臆寸心影響之爲獨，君子直是終身率性保合之爲獨，故知慎獨難也。蓋人一心之隱見微顯，便是萬事之隱見微顯；萬事之隱見微顯，便是萬物之隱見微顯，並從所不睹所不聞中流注，獨也。若不識戒慎恐懼真脈者，則何知有隱？何知有見？何知有微？何知有顯？此中多岐百出，不可勝原。萬事萬物都無歸著，我心亦總無歸著已矣，故知慎獨難也。《莫見》。

中和之名，可分也；中和之實，不可分也；即致中和之功，更無可分也，總歸之一戒懼慎獨。惟戒懼，則不睹不聞之所，而天地爲昭，萬物同體，隱見微顯之獨爲主持者，明明矣，此中和所爲致也。夫君子之喜以天下，怒以天下，哀以天下，樂以天下，豈虛爲見而已哉？吾中心常其默覺其然，而

❶「問」，原作「間」，據賈本、莫本改。

覺民之無不共此同然者，是之爲大本達道，是之謂慎獨。《中和》。

戒慎恐懼與忌憚，未可並視也。戒慎恐懼者，操持之至性，非君子不純。而忌憚者，天性之真心，雖衆人無不動者也。衆人之真心，便是君子之大道。《無忌憚》。

凡學道者，多從空墮。如鳥欲高飛，而罟則網之；獸欲奔趨，而阱則錮之。此皆妄逐于空，而不知道之有實也。夫天實有是命，故吾性實有是善；吾性實有是善，故吾道須實行是善。善只有一，更無他也，有他即空。一念不實，則萬念皆空，吾心又安復有獨？《罟擭》。

「仰之彌高」，蓋言天也；「鑽之彌堅」，蓋言地也；「瞻之在前，忽焉在後」，蓋言四方也。求之于天地四方而不得，則所謂握天地四方之極者何？中也。此所謂「擇乎中庸」，不睹不聞之所之爲戒懼也。得一善，博文約禮也。文王之爲文，君子之崇禮，蓋隱見微顯之會諸此也。常人多以無形無象索中，顔子并以有形有象觀中，故於高堅前後中指出文禮。即夫子亦決不欲以無形無象言中，故曰「不踰矩」。矩者，方而不易，即文禮之可循循者也。若虚圓彷彿，豈惟不知從心之矩，亦不知卓爾之立之所。《同之爲人》。

若以爲我心即道，道即我心，則執己而不化，其於道也，不啻千里違矣。此乃後世人之言道，非夫子之視道也，故曰「不遠人」。人與道俱概言，其在人者也，曰「違道不遠」。惟恐有違，專言其在己者也。《忠恕》。

凡言子者，不在其爲子，而在其能事父；凡言臣者，不在其爲臣，而在其能事

君，故曰「道不遠人」。人者，對我而言，惟我能以人之心爲人，方能以我事人之心爲道。未有遠於事父而可言子者也，未有遠於事君而可言臣者也。道由我，不睹不聞處戒慎，知人心即道，不見幾微間隔，方爲不遠。《大學》説「爲人君」、「爲人臣」、「爲人父」、「爲人子」，「與國人交」，詳言人者，見仁敬孝慈信非我自爲也，是不遠人之義也。《不顧》。

有餘不足，聖人非從言行參酌；戒慎恐懼，直從不睹不聞之所參酌。覺少不合此心之中，便不合人心之庸，而性命乖。《不足》。

失諸正鵠，反求諸其身，此以道爲懸，而身趨之如不及者也。的然而日亡，此以已爲懸，❶而欲人趨之如不及者也。故云有常儀的，則羿、逄蒙以五寸爲巧；無常儀的，則以妄發而中秋毫爲掘。夫天命之中有常，即吾率性之正鵠。自有常，庸德庸言，素位昭然，分寸不可踰越。君子戒慎恐懼，兢兢難爲湊合，不敢妄發。彼行險之小人，蓋妄發而自命秋毫之中者也。《正鵠》。

人之爲道，道行于世，須盡合諸人人。鬼神之爲德，德藏乎心，獨有鬼神可合。《鬼神》。

凡作爲于外，陰一邊，屬地道。敏政極之順親，順地道也。主宰于中，陽一邊，屬天道。誠身極之明强，明强天道也。《人道》。

凡世之有形有色者，誰非曰可睹耳可聞者耶？《中庸》獨于所不睹所不聞中抽出一點戒慎恐懼真心，以成吾慎獨之實，而謂之率性修道，故曰「惟聖人然後可以踐

❶「以己」，原作「己以」，據賈本、莫本改。

形」。夫《孟子》所謂踐形，《中庸》所謂修身也。形不踐則天性爲虛，身不修則形色爲妄。因知《中庸》凡言知者，皆知性也。所謂生知者，乃心爲主，而一見形色，即知天性者也。所謂學知者，乃心不爲主，而先求天性，方知形色者也。所謂困知者，又追逐形色，而苦苦求心，乃還見天性者也。總以戒慎恐懼操心，則性自無不知。世人縱有不易知之性命，乃有不可操之本心耶？《生知》。

戒慎恐懼，齊也；不睹不聞而洞隱見微顯之幾，明也。齊明者，一而無他雜者也。《齊明》。

天下之大本無可指名，儒者遂有主靜之說。夫主靜者，依然存想別名耳，而於中心之靜何如主也？以爲常惺惺是一法，毋乃涉于空虛無著乎？細繹《中庸》「誠身有道」，明善終是入門。明善者，全體爲明，非偏智之明也；誠身者，全德爲誠，非偏信之誠也。夫聖人未有不以誠合道者也，則未有不以明合誠者也。君子戒懼，即勤勤學問思辨行，總爲求明用，其與抱一空虛無著之心而號爲常惺惺者，不大有間乎？況惺惺亦知覺一邊，則何如明善之爲確也？天然之明覺，定從研窮之明覺而開；研窮之明覺，實由天然之明覺而融。是爲明善，是爲誠身。《明善》。

《中庸》工夫，只學問思辨行，用力首戒慎恐懼慎獨。只要操此一心，時時用力，時時操心，原非空虛無實。如世說戒懼是靜而不動，慎獨是未動而將動，遂若學問思辨行外，另有一段靜存動察工夫，方養得中和出，不知是何時節？又不知是何境界？只緣看未發與發都在心上，以爲有漠然無

心時，方是未發，一覺纖毫有心，便是發，曾不于喜怒哀樂上指著實。不知人生決未有漠然無心之時，而却有未喜怒未哀樂之時。如正當學問時，可喜怒可哀樂者未交，而吾之情未動，便可謂之發否？是則未發時多，發時少。君子戒懼慎獨，惟恐學問少有差遲，便于心體大有缺失，決是未發而兢業時多，發而兢業於中節不中節時少。如此看，君子終日學問思辨行，便是終日戒懼慎獨，何得更有虛閒，求一漠然無心光景？夫中和爲大本達道，並稱天下，正欲以天下爲一身，不欲外一身於天下也。《博學》。

洗心者，戒慎恐懼也。心本純一，愈戒懼，則愈無疵者也。退藏者，所不睹不聞也。心本内斂，愈戒慎，則愈不放者也。心猶近前，洗之而退以藏則後，故云密。《如神》。

今人說天命者，多以理義、氣數並言。夫首言天命，而繼以率性修道，謂理義也。俟命受命，疑兼氣數，乃俟必居易，受必大德成德，謂理義也。「維天之命，於穆不已」，疑理義、氣數渾言，而曰「文王之德之純，純亦不已」，則亦專言理義，而未嘗兼氣數也。夫所謂不已者何也？理義立，而古今旦暮相推相盪其間，而莫之壅閼者，氣也。理義行，而高下長短，日乘日除其間，而莫之淆混者，數也。故曰「至誠無息」，謂理義之純而無息，而氣數爲之用也。君子爲善，稟授如是，受成亦必如是，是謂戒慎恐懼。而不然者，初以雜糅誣性，而理義不能主持；繼以參錯誣命，❶而氣數得爲推諉。真所謂「不知命無以爲君子也」。《於穆

❶「誣」，原作「無」，據賈本、莫本改。

不已》。

不戒懼，則隱見微顯之獨，若疑有，若疑無，而精微終涉想像。能戒懼，則不睹不聞之所，爲常存，爲常運，而精微覺實可操持。《盡精微》。

人何嘗不望新知，但不識吾故。引水不導其源則必塞，植木不沃其根則必蹶。培造化生機，祗有一温；暢人心生理，祗有一知。《温故》。

人惟即乎心之安者爲中，由乎中之節者爲道。任情起見，便有過不及。《崇禮》。

乾動坤靜，而《易》言乾之「靜專動直」，坤之「靜翕動闢」，動靜合言者何？說者以爲北辰居所，是天之靜。予以爲主宰之靜，非運行之靜也。《中庸》曰「不思而得，不勉而中」，是運行之靜，所以合主宰之靜也。說者以爲「逝者如斯，不舍晝夜」，是地之動，予以爲運行之動，非主宰之動也。《中庸》曰「地道敏樹」，是運行之動，所以合主宰之動也。天地之德不分動靜，君子戒慎恐懼原未嘗分動靜。《天地》。

睹聞起念，聰明便不固。大約聰明不固處，是賢處，是智處，是愚處，是不肖處。近世之欲固聰明者，非不内斂心思，而不知所謂戒慎恐懼，真屏其耳目，使不聰明，又何固焉？《固聰明》。

不睹不聞，有隱，❶隱而有見，見而有微，微而有顯，❷乃心路中遞相次第。萬物未生爲隱，初出爲見，端倪爲微，盛大爲顯，實不睹聞爲骨子，故總謂之獨。君子慎獨，如物栽根時，生意潛藏，後來包畜無窮景

❶「有隱」，賈本、莫本作「隱也」。
❷「微而」，原無，據賈本、莫本補。

象。《闇然》。

經綸立本，原非兩事。惟戒慎以立大本，則凡所經綸，皆其不睹中實事也。惟恐懼以立大本，則凡所經綸，皆其不聞中實事也。若欲先立本後經綸，則先有一道以棲其心于寧靜之地，復有一道以調其心于日用之紛，是將以道爲二，以心爲二，而仁、淵、天不得還爲一也，何名獨？《立大本》。

文鈔

《傳》云：「國將興，聽於民；國將亡，聽於神。」則是恃鬼神之道，反不免廢人之道。惟盡人之道，便可合鬼神之道。人之道廢，鬼神未有應者也；人之道盡，鬼神未有不應者也。其有爲處，即鬼神之爲；其才能處，實鬼神牖之才能。在在事事，❶各有檢防，各有靈嚮。《鬼神論》。

《易》云：「利貞者，性情也。」又云：「各正性命。」夫性其命者，所以合天；性其情者，所以坊人。其本則所謂「剛健中正，純粹精也」。而世説天命者，若除理義外，別有一種氣運之命，雜糅不齊者。然因是則有理義之性，氣質之性；又因是則有理義之心，形氣之心。二者異名而同病，總之不過爲爲不善者作推解説。夫世之爲善者少，而不爲善者多，則是天之生善人也少，而生不善人也多。人之得性情之善于天也少，而得性情之不善於天也多，誣天誣人，莫此爲甚，以是有變化氣質之説。夫氣質善，而人順之使善，是以人合天，何極易簡？若氣質本有不善，而人欲變化之使

❶「在在」，原作「在」，據賈本、莫本補。

善，是以人勝天，何極艱難？且使天而可勝，即荀子矯性爲善，其言不異，而世非之何哉？孟子曰：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」是天之氣運之行，無不齊也，而獨命人于氣運之際，顧有不齊乎哉？《中庸》曰：「文王之所以爲文也，純亦不已。」夫使天果不齊，是純獨文之所有，而舉世性情之所無也？又非獨舉世性情之所無，而亦天命之所本無也？將所謂純粹精者，何在乎？《合說》。❶

人心爲嗜欲所迷障，昏昏無返還處，故不到煩惱痛切，即本心不出。若口說做好念好，尚隔幾層影響。以此悟儒者欲主靜，方見心體，猶是入門法。凡余所爲恍惚臆見者，皆日中煩惱時也。《自記》。

心盡則心正，心正則道明。若祇論道之明不明，不論心之盡不盡，而旁皇出入間，毋乃反鏡索照。《論楊墨》。

學問思辨行，時時用力，一而有宰，密而不疏，是所以爲戒懼愼獨，所以爲居敬。決無抱一空虛無著之心，爲常惺惺事。《讀語錄》。

仁屬愛，愛即煦煦姑息之見未免乘焉，而溺一切妻妾宮室，得我之私心，爲之惑亂。其所以自愛，適所以自戕賊，何況愛人？孟子故將舍生取義決斷關頭，而求放心之一脈始清。

朱子云：「悟之一字，聖門殊未嘗言。」予思夫子默識。蓋別之學與誨也。凡事物，見其當然，即知其爲當然，故默識即多見而識也，非悟之謂也。近世賢達多從悟入，陸子之直言大道，蓋亦天質之然。真聖

❶「合說」，賈本、莫本作「命說」。

人之體，而非從悟入者也。朱子師延平，而未嘗述靜坐爲教，以爲指訣。自龜山至老，若存若亡，終無一的實見也。蓋朱子力肩聖書，專以聖門多聞多見用力，而未嘗以悟爲學如此。

夫吾之喜以天下喜，怒以天下怒，哀樂以天下哀樂，直與天地同流，萬物同趣者，此真性也。即未發時，常薰然盎然，有一段懇至不容已處，中也，所謂天下之大本也，即肫肫淵淵浩浩，在至誠功用之極固然，而凡民稟賦之初，亦未有不然者也。即今人陷溺之後，亦未有不可還其固然者也。

伊川論性，謂惡亦性中所有，其害不淺。《論莊》。

明儒學案卷五十九終

明儒學案卷六十　東林三

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

主事顧涇凡先生允成

顧允成，字季時，別號涇凡。兄則涇陽先生也。與涇陽同遊薛方山之門。萬曆癸未，舉禮部。丙戌廷對，指切時事，以寵鄭貴妃任奄寺爲言。讀卷官大理何源曰：「此生作何語？真堪鎖榜矣。」御史房寰劾海忠介，先生與諸壽賢、彭遵古合疏，數寰七罪，奉旨削籍。久之，起南康府教授。丁憂。服闋，再起保定府教授。歷國子監博士、禮部主事。詔皇太子與兩皇子並封爲王，先生又與岳元聲、張納陛上疏極諫，責備婁東。已而趙忠毅掌計，盡黜政府之私人。婁東欲去忠毅，授意給事中劉道隆，謂拾遺司屬，不宜留用，因而忠毅削籍，太宰求去。先生又與于孔兼、賈岩、薛敷教、張納陛抗疏犯政府，皆謫外任，先生判光州。是時政府大意在遏抑建言諸臣，尤遏抑非臺省而建言者。先生上書座師許國，反覆「當世但阿諛熟軟，奔競交結之爲務，不知名節行檢之可貴。聖怒可攖，宰執難犯。言路之人，襲杜欽、谷永附外戚而專攻上身之故智，以是而禁人之言，猶爲言路不塞哉！」布衣瞿從先爲李見羅頌冤，進唐曙臺《禮經》，先生皆代爲疏草，惟恐其不成人之美也。光州告假歸，十有四年，所積俸近千金。巡撫檄致之，先生不受。丁未五月卒，年五十四。

平生所深惡者，鄉愿道學。謂「此一種人，占盡世間便宜，直將弑父與君種子暗佈人心。學問須從狂狷起脚，然後能從中行歇脚。近日之好爲中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起脚時便要做歇脚事也」。鄒忠介晚年論學，喜通融而輕節義，先生規之曰：「夫假節義，乃血氣也；真節義，即義理也。血氣之怒不可有，義理之怒不可無。義理之節氣，不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒。以義理而誤認爲血氣，則浩然之氣且無事養矣。近世鄉愿道學往往借此等議論以銷鑠吾人之真元，而遂其同流合污之志。其言最高，其害最遠。」一日喟然而嘆，涇陽曰：「何嘆也？」曰：「吾嘆夫今之講學者，恁是天崩地陷，他也不管，只管講學耳。」涇陽曰：「然則所講何事？」曰：「在縉紳，只明哲保身一句；在布衣，只傳食諸侯一句。」涇陽爲之慨然。涇陽嘗問先生工夫，先生曰：「上不從玄妙門討入路，下不從方便門討出路。」涇陽曰：「須要認得自家。」先生曰：「妄意欲作天下第一等人，性頗近狂。然自反尚是硜硜窠臼，性又近狷，❶竊恐兩頭不著。」涇陽曰：「如此，不爲中行，不可得矣。」先生曰：「檢點病痛，只是一個粗字，所以去中行彌遠。」涇陽曰：「此是好消息，粗是真色，狂狷原是粗中行，中行只是細狂狷。練粗入細，細亦真矣。」先生曰：「粗之爲害，亦正不小，猶幸自覺得。今但密密磨洗，更無他說。」涇陽曰：「尚有說在，性近狷，還是習性；情近狂，還是習情。若論真性情，兩者何有？于此參取明白，方認得自家。既認得自家，一切病

❶「性」，賈本、莫本作「情」。

痛都是村魔野祟，不敢現形于白日之下矣。」先生遲疑者久之，而後曰：「豁然矣。譬如欲適京師，水則具舟楫，陸則備輿馬，徑向前去，無不到者。其間倘有阻滯，則須耐心料理。若因此便生懊惱，且以爲舟楫輿馬之罪，欲思還轉，別尋方便，豈不大誤。」涇陽曰：「如是！如是！」先生嘗曰：「吾輩一發念，一出言，一舉事，須要太極上著脚。若只跟陰陽五行走，便不濟事。」有疑其拘者，語之曰：「大本大原見得透，把得住，自然四通八達，誰能拘之？若于此糊塗，便要通融和會，幾何不墮坑落塹，喪失性命？」故先生見義必爲，皆從性命中流出。沈繼山稱爲「義理中之鎮惡，文章中之辟邪」，洵不虛也。

小辨齋劄記

學者須在暗地裏牢守介限，不可向的然處鋪張局面。

逆、詐、億、不、信五字，人人膏肓，所謂殺機也。億逆得中，自家的心腸亦與那人一般；億逆得不中，那人的心腸勝自家多矣。

「人心惟危」，王少湖曰：「危之一字，是常明燈，一息不危，即墮落矣。」

朱子嘗曰：「孟子一生費盡心力，只破得『枉尺直尋』四字。今日講學家，只成就『枉尺直尋』四字。」愚亦曰：「孟子一生費盡心力，只破得『無善無惡』四字，今日講學家只成就『無善無惡』四字。」

三代而下，只是鄉愿一班人，名利兼

收，便宜受用。雖不犯手弒君弒父，而自爲忒重，實埋下弒父弒君種子。

「無善無惡」，本病只是一個「空」字，末病只是一個「混」字。故始也見爲無一之可有，究也且無一不可有；始也等善于惡，究也且混惡于善。其至善也，乃其所以爲至惡也。

《離》九三曰：「日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，凶。」歌爲樂生者也，嗟爲憂生者也，言人情憂樂只在軀殼上起念，不如此則如彼。不知人生世間，如日昃之離，有幾多時節？何爲靠這裏尋個憂樂？凶之道也。

自三代以後，其爲中國財用之蠹者，莫甚于佛、老，莫甚于黃河。一則以有用之金塗無用之像，一則以有限之財填無限之壑，此所謂殺機也。

發與未發，就喜怒哀樂說，道不可須臾離，何言發未發也？程子曰：「寂然不動，感而遂通。此言人分上事。若論道，則萬物皆具，更不說感與未感。」最爲的當。

炎祚之促，小人促之也。善類之殃，小人殃之也。紹聖之紛更，小人紛更之也。今不歸罪於小人，而反歸罪於君子，是君子既不得志于當時之私人，而仍不得志於後世之公論。爲小人者，不惟愚弄其一時，仍并後世而愚之也。審如其言，則將曰比干激而亡商，龍逢激而亡夏，孔子一矯而春秋遂流爲戰國，孟子與蘇秦、張儀分爲三黨，而戰國遂吞于呂秦。其亦何辭矣！以下《論學書》。

南皋最不喜人以氣節相目，僕問其故，似以節義爲血氣也。夫假節義，乃血氣也；真節氣，即理義也。血氣之怒不可有，理義

之怒不可無。禮義之節氣不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒。以義理而誤認爲血氣，則浩然之氣且無事養矣。近世鄉愿道學往往借此等議論以銷鑠吾人之真元，而遂其同流合污之志，其言最高，其害最遠。

心學之弊，固莫甚于今日，然以《大學》而論，所謂「如見肺肝」者也，何嘗欺得人來？却是小人自欺其心耳。此心蠹也，非心學也。若因此便諱言心學，是輕以心學與小人也。《咸》九四不言心，而《彖》曰「感人心」，則「咸其心」之義也。《艮》六四不言心，而《象》曰「思不出其位」，則「艮其心」之義。其曰「貞吉」，則道心之謂；曰「憧憧」，則人心之謂也。「艮其身」亦猶《大學》之揭修身，蓋心在其中矣，何諱言心之有？乃曰「心意可匿，身則難藏」，其不本正心誠意而本修身，殆有精義，不免穿鑿附會矣。以下《與彭日陽》。

近言調攝血氣，喜怒不著，自有調理。此知足下心得之深，直透未發前氣象，即六經且爲註脚矣。但恐此意習慣，將來任心太過，不無走作，其害非細。足下必曰：「聖賢之學，心學也，吾任吾心，何走作之有？」不知道心可任也，心不可任也。道心難明，人心易惑。弟近來只信得六經義理親切，句句是開發我道心，句句是唤醒我人心處。學問不從此入，斷非真學問；經濟不從此出，斷非真經濟。

陽明提良知，是虛而實；見羅提修身，是實而虛。兩者如水中月，鏡中花，妙處可悟而不可言。所謂「會得時，活潑潑地；會不得，只是弄精魂」。

昔之爲小人者，口堯、舜而身盜跖；今之爲小人者，身盜跖而罵堯、舜。

名根二字，真學者痼疾。然吾輩見得

是處，得做且做。若每事將此個題目光光抹摋，何處開得口，轉得身也？

根原枝委，總是一般。大趨既正，起處既真，信目所視，信口所哦，頭頭是道，不必太生分別。

平生左見，怕言中字，以爲我輩學問須從狂狷起脚，然後能從中行歇脚。凡近世之好爲中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起脚時便要做歇脚事也。

太常史玉池先生孟麟

史孟麟，字際明，號玉池，常州宜興人。萬曆癸未進士。官至太常寺少卿。三王並封旨下，先生作問答上奏。乙卯，張差之變，請立皇太孫，詔降五級，調外任。

先生師事涇陽，因一時之弊，故好談工夫。夫求識本體，即是工夫，無工夫而言本體，只是想像卜度而已，非真本體也。即謂先生之言，是談本體可也。陽明言「無善無惡心之體」，先生作《性善說》闢之。夫「無善無惡心之體」，原與性無善無不善之意不同。性以理言，理無不善，安得云無？心以氣言，氣之動有善有不善，而當其藏體于寂之時，獨知湛然而已，安得謂之有善有惡乎？其時楊晉菴頗得其解，移書先生，謂錯會陽明之意是也，獨怪陽明門下解之者，曰「無善無惡，斯爲至善」，亦竟以無善無惡屬之于性，真索解人而不得矣。

論學[1]

今時講學主教者，率以當下指點學人，

[1] 賈本、莫本題作「史玉池論學」。

此是最親切語。及叩其所以，却説飢來喫飯困來眠，都是自自然然的，全不費工夫。學人遂欣然以爲有得，見學者用工夫，便説多了，本體原不如此，却一味任其自然，任情從欲去了。是當下反是陷人的深坑。不知本體、工夫分不開的，有本體，自有工夫；無工夫，即無本體。試看樊遲問仁，是向夫子求本體，夫子却教他做工夫，曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」凡是人於日用間，那個離得居處、執事、與人境界？第居處時易於寬舒縱肆，若任其自然，都只是四肢安逸便了。即此四肢安逸，心都放逸了，那討得仁來？一恭了，則胸中惺然不昧，一身之四肢百骸血脈都流貫了，吾心自然安安頓頓，全沒有放逸的病痛。這不是仁，是恭，却是居處的當下。執事時，易於畏難苟安，若任其自然，都只是苟且忽略便了。即此苟且忽略，心都雜亂了，那討得仁來？一敬了，則胸中主一無適，萬事之始終條理神理都貫徹了，吾心自然停停當當，全沒有雜亂的病痛。這不是仁，是敬，却是執事的當下。與人時，易生形骸爾我，若任其自然，都只是瞞人昧己去了。即此瞞人昧己，心都詐僞了，那討得仁來？一忠了，則胸中萬物一體，人己的肝膽肺腸精神都淪洽了，吾心自然無阻無礙，全沒有詐僞的病痛。這不是仁，是忠，却是與人的當下。故統體是仁，居處時便恭，執事時便敬，與人時便忠，此本體即工夫。夫學者求仁，居處而恭，仁就在居處了；執事而敬，仁就在執事了；與人而忠，❶仁就在與人了，此工夫即本體。是仁與恭敬忠原是一體，如何分

❶「人」，原作「仁」，據賈本、莫本改。

得開？此方是眞當下，方是眞自然。若飢食困眠，禽獸都是這等的，以此爲當下，却便同于禽獸，這不是陷人的深坑？且當下全要在關頭上得力，今人當居常處順時，也能恭敬自持，也能推誠相與，及到利害的關頭，榮辱的關頭，毀譽的關頭，生死的關頭，便都差了。則平常恭敬忠都是假的，却不是眞工夫。不使眞工夫，却沒有眞本體；沒有眞本體，却過不得關頭。故夫子指點不處不去的仁體，却從富貴貧賤關頭。孟子指點不受不屑的本心，却從得生失死關頭。不處而不處之，不去而不去之，欲惡都不見了，此方是遇嘑爾蹴爾時當下。若習俗心腸掩過眞心，欲富貴便處了，惡貧賤便去了，好生惡死，嘑蹴之食便食了，却叫不處不去，不受不屑，多了這心，此是當下否？此是自然否？故富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，造次顛沛必於是，舍生取義，殺身成仁，都是關頭時的當下。故曰「雖之夷狄，不可棄也」。夷狄地方，全是不恭不敬不忠地方，是關頭盡處。此處不棄，則富貴貧賤，造次顛沛，威武死生時候，決不走作了，纔是眞工夫，纔是眞本體，纔是眞自然，纔是眞當下。其實不異那飢食困眠，然那飢食困眠的自然處，到此多用不著了，如何當下得來？往李卓吾講心學于白門，全以當下自然指點後學，說個個人都是見見成成的聖人，纔學便多了。聞有忠節孝義之人，却云都是做出來的，本體原無此忠節孝義。學人喜其便利，趨之若狂，不知誤了多少人。後至春明門外，被人論了，纔去拿他，便手忙脚亂，沒奈何却一刀自刎。此是殺身成仁否？此是舍生取義否？此是恁的自然？恁的當下？恁的見見成成聖

人？自家且如此，何況學人！故當下本是學人下手親切工夫，錯認了，却是陷人深坑，不可不猛省也。

言心學者，率以「何思何慮」爲悟境。蓋以孩提知能，不學不慮，聖人中得，不思不勉，一落思慮，便非本體，豈不是徹上語？不知人心有見成的良知，天下無見成的聖人。聖人中得，原是孩提愛敬；孩提知能，到不得聖人中得。故孩提知能，譬如礦金；聖人中得，譬如精金。這精金何嘗有分毫加于礦金之初，那礦金要到那精金，須用許多淘洗鍛鍊工夫，不然，脱不得泥沙土石。故不思不勉，只説個見成聖人，非所爲聖人也。

問：「告子之『勿求』，亦有根歟？」曰：「有。外義故也。夫義與氣一流而出，求氣即集義也。告子外視乎義，夫且以義爲障矣，何求焉？」

理氣合而爲心，孟子以義爲心，集義而氣自充，氣充而心自慊，則心以自慊而不動。告子第以氣爲心，而離義以守氣，則定氣所以定心，心亦以能定而不動。

夫天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，天下有性外之氣乎？故浩然之氣，即吾心之道義，不可得而二之也。吾身體充之氣，即塞天地之氣，亦不可得而二之也。故行有不得之心，告子不能異孟子焉。天命之性也，孟子直以養之，則不愧不怍之真，即高明博厚之體，而體充之氣，浩然塞天地之氣矣。告子逆而制之，固不以蹶趨之氣動心，亦不以道義之氣慊心，則氣非塞天地之氣，而充體之氣矣。❶ 故告子守在氣者也，

❶「充體」，賈本、莫本作「體充」。

孟子守在義者也。孟子之於義，根心而生，是以心爲主者也。告子之於義，緣物而見，是以物爲主者也。義無内外，緣物以爲義，則内外分爲兩截，義自義，心自心，始猶覺其遺用而得體，究則并其體而忘之矣。譬之水然，孟子之心若清水之常流，而告子之心則止水之能清耳。始而澄之，止水之清易，而流水之清難。至於後，而流水之清者常清，止水之清者臭敗矣。

釋氏「不思善，不思惡，是汝本來面目」，則告子性無善外義之根宗也。❶其曰「心生心死，心死心生」，死心之法，則告子之勿求也。其曰「一超直入如來地」，超入之頓，則告子之助長也。

問「格物」。曰：「各人真實用功便是。」

宋之道學在節義之中，今之道學在節義之外。

天下有君子有小人。君子在位，其不能容小人，宜也。至於並常人而亦不能容焉，彼且退而附于小人，而君子窮矣。小人在位，其不能容君子，宜也。至于并常人而亦不能容焉，彼且退而附于君子，而小人窮矣。

古人以心爲嚴師，又以師心自用爲大戒，於此參得分明，當有會處。

職方劉靜之先生永澄

劉永澄，字靜之，揚州寶應人。八歲讀《正氣歌》、《衣帶贊》，即立文公位，朝夕拜之。年十九，舉于鄉，飲酒有妓不往。登萬

❶ 「無善」，原作「無義」，據賈本、莫本改。

曆辛丑進士第，授順天學教授，北方稱爲淮南夫子。遷國子學正。

雷震郊壇，先生上疏：「灾異求直言，自漢、唐、宋及祖宗，未有改也。往萬安、劉吉惡人言灾異，鄒汝愚一疏，炳烈千古。今者一切報罷，塞諤諤之門，務容容之福，傳之史册，尚謂朝廷有人乎？」滿考將遷，先生喟然嘆曰：「陽城爲國子師，斥諸生三年不省親者，況身爲國子師乎？」遂歸，杜門讀書。壬子，起職方主事，未上而卒，年三十七。

先生與東林諸君子爲性命之交。高忠憲曰：「靜之官不過七品，其志以爲天下事莫非吾事，若何而聖賢吾君，若何而聖賢吾相，若何而聖賢吾百司庶職。年不及強而仕，其志以爲千古事莫非吾事。生前吾者，若何揚搉之；生當吾者，若何左右之；生後吾者，若何矜式之。」先師劉忠端曰：「靜之尚論千古得失，嘗曰：『古人往矣，豈知千載而下，被靜之檢點破綻出來？安知千載後，又無檢點靜之者？』其刻厲自任如此。」大概先生天性過於學問，其疾惡之嚴，真如以利刃齒腐朽也。

緒言

今有人焉，矜矜於簞食豆羹之義，木頭竹屑之能，至於攖小人之忌，觸當世之網，而上關國是，下關清議者，則惟恐犯手撩鬚，百不一發。雖事任在躬，亦不過調停兩家，以爲持平之體。此其意何爲哉？得失之念重耳。

巧宦之法，大率趨承當路，不可稍失其意。雖己之吏胥，亦不肯稍失其意，蓋知吏

書亦能操吾之短長也。清夜自思，此一種是何等心事，豈可使人知？

物來順應，順者，順乎天理也，非順乎人情也。

三代而上，黑白自分，是非自明，故曰「王道蕩蕩」、「王道平平」。後世以是爲非，指醉爲醒，倒置已極。君子欲救其弊，不得不矯枉，蓋以不平求平，正深于平者也。

有一等自是的人，動曰「吾求信心」，不知所信者，果本心乎？抑習心乎？

假善之人，事事可飾聖賢之迹，只逢著忤時抗俗的事，便不肯做。不是畏禍，便怕損名，其心總是一團私意故耳。

謙謙自牧，由由與偕，在醜不爭，臨財無苟，此居鄉之利也。耳習瑣尾之談，目習徵逐之行，以不分黑白爲渾融，以不悖時情爲忠厚，此居鄉之害也。夫惡人不可爲矣，庸人又豈可爲乎？惡人不當交矣，庸人又豈足交乎？

尋常之人，慣苛責君子而寬貸小人，非君子仇而小人暱也。君子所圖者大，則所遺者細，世人只檢點細處，故多疵耳。小人所逆者理，則所使者情，世人只知較量情分，故多恕耳。

愛人則加諸膝，惡人則隕諸淵，此譏刺語，其實愛惡之道無如此。《大學》「如好好色，如惡惡臭」，好好色之心，何啻加膝乎？惡惡臭之心，何啻隕淵乎？聖賢只在好惡前討分曉，不在好惡時持兩端。如慮好惡，未必的當。好不敢到十分好，惡不敢到十分惡，則子莫之中，鄉愿之善耳。

與君子交者，君子也；小人交者，小人也。君子可交，小人亦可交者，鄉人也。鄉人之好君子也不甚，其惡小人也亦不甚，其

用情在好惡之間，故其立身也，亦在君子小人之間。天下君子少，小人亦少，而鄉人最多。小人害在一身，鄉人害在風俗。

李卓吾曰：「有利于己，而欲時時囑托公事，則稱引萬物一體之説。有害于己，而欲遠怨避嫌，則稱引明哲保身之説。使君相燭其奸，不許囑托，不許遠嫌避害，又不許稱引，則道學之情窮矣。」

如愛己之心愛人，先儒必歸之窮理正心；如治己之心而治人，先儒必以强於自治爲本。蓋未能窮理正心，則吾之愛惡取舍未必得正，而推己及物，亦必不得其當。然未能强于自治，則是以不正之身爲標的，將使天下之人皆如吾之不正而淪胥以陷。

説心説性，説玄説妙，總是口頭禪。只把孟子「集義」二字較勘身心，一日之内，一事之間，有多少不合義處，有多少不慊于心處，事事檢點，不義之端漸漸難入，而天理之本體漸漸歸復，浩然之氣不充于天地之間者鮮矣！

學正薛玄臺先生敷教

薛敷教，字以身，號玄臺，常之武進人。方山薛應旂之孫也。年十五，爲諸生，海忠介以忠義許之。登萬曆己丑進士第。南道御史王藩臣劾巡撫周繼，不白掌憲，耿廷向、吴時來相繼論列。先生言：「是欲爲執政箝天下也。言官風聞言事，從古皆然。若必關白長官，設使彈劾長官，更須關白乎？二三輔臣故峻諸司，共繩庶采，憲臣輒爲逢迎，自喪生平，竊所不取。」疏奏，當路大恚。主考許國以貢舉非人自劾，奉旨回籍省過。壬辰，起鳳翔教授，尋遷國子助

教。有詔並封三王，上疏力爭，又寓書責備婁江，事遂得寢。未幾，趙忠毅佐孫清簡京察，盡黜當路之私人。內閣張洪陽、王元馭憤甚，給事中劉道隆承風旨以爭拾遺，鐫忠毅三秩。先生復與于孔兼、陳泰來、賈巖、顧允成、張納陛合疏，言考功無罪。內閣益憤，盡奪六君子官。而先生得光州學正，丁母憂，遂不復出。

甲辰，顧涇陽修復東林書院，聚徒講學，先生實左右之。作《真正銘》以勉同志，曰：「學尚乎真，真則可久；學尚乎正，正則可守。真而不正，所見皆苟；正而不真，終非己有。君親忠孝，兄弟恭友。褆身以廉，處衆以厚。良朋切劘，要於白首。鄉里謗怨，莫之出口。毋謂冥冥，內省滋疚。毋謂瑣瑣，細行匪偶。讀書學道，係所禀受。精神有餘，窮玄極趣。智識寡昧，秉哲省咎。殊途同歸，勞逸難狃。世我用兮，不薄五斗；世不我用，徜徉五柳。無貴無賤，無榮無朽。殞節逢時，今生諒否？必真必正，夙所自剖。寄語同心，各慎厥後。」年五十九而卒。

先生持身孤峻，筮仕以來，未嘗受人一餽。垢衣糲食，處之泰然，舍車而徒，隨行一蒼頭而已。執喪不飲酒食肉，服闋遂不食肉。故其言曰：「脚跟站定，眼界放開，靜躁濃淡間，正人鬼分胎處。」又曰：「道德功名，文章氣節，自介然無欲始。」又曰：「學苟不窺性靈，任是皎皎不污，終歸一節。但世風衰微，不憂著節太奇，而憂混同一色。托天道無名以濟其私，則《中庸》之說誣之也。」嘗有詩曰：「百年吾取與，留作後人箴。」其自待不薄如此。賦性慈祥，蠕動不忍傷害，俗客傖父亦無厭色。然疾惡甚

嚴，有毀其知交葉園適者，先生從稠人中奮臂而起，自後其人所在，先生必避去，終身不與一見也。

侍郎葉園適先生茂才

葉茂才，字參之，號園適，無錫人也。萬曆己丑進士。授刑部主事，以便養改南京工部。榷稅蕪關，除雙港之禁，商人德之。歷吏、禮二部郎，尚寶司丞、少卿，南大理寺丞，卧病居半。壬子，陞南太僕寺少卿。黨論方興，抗疏以劾四明、崑宣，小人遂集矢於先生。先生言：「臣戇直無黨，何分彼此？孤立寡援，何心求勝？內省不疚，何慮夾攻？鷄肋一官，何難勇退？」遂歸。天啓初起用，遷太常寺卿。❶甲子，擢南京工部右侍郎。履任三月，先幾引去，故免遭削奪。崇禎辛未卒，年七十一。

先生在東林會中，於喁無間，而晰理論事，不厭相持，終不肯作一違心語。忠憲殁，先生狀之。其學之深微，使讀者恍然有入頭處。又喜爲詩，以寓時事，云「還宣侍講王昭素，執《易》螭頭取象拈」，傷經筵之不舉也。云「二黨存亡宗社計，片言曲直咎休占」，刺門户也。云「乾坤不毀只吾心」，哀毀書院也。老屋布衣，儼若寒畯，於忠憲何愧焉？

孝廉許靜餘先生世卿

許世卿，字伯勳，號靜餘，常州人。萬曆乙酉舉于鄉，放榜日，與同志清談竟夕，

❶「太常」，賈本、莫本作「太僕」。

未嘗見其有喜色也。揭《安貧五戒》曰：「詭收田糧，干謁官府，借女結婚，多納僮僕，向人乞覓。」《省事五戒》曰：「無故拜客，輕赴酒席，妄薦館賓，替人稱貸，濫與義會。」有强之者，輒指其壁曰：「此吾之息壤也。」一日親串急贖金，求援於先生，先生鬻婢應之，終不破干謁戒也。守令罕見其面。歐陽東鳳請修郡志，先生曰：「歐公，端人也。」爲之一出。東林之會，高忠憲以前輩事之。飲酒吟詩，終日不倦。門屏落然，不容一俗客。嘗曰：「和風未學油油惠，清節寧希望望夷。」勑其子曰：「人何可不學？但口不説欺心話，身不做欺心事，出無慚朋友，入無慚妻子，方可名學人耳。」疾革，謂某逋未償，某施未報，某券未還，言畢而逝。

耿庭懷先生橋

耿橋，字庭懷，北直河間人。不詳其所至官。知常熟時，值東林講席方盛，復虞山書院，請涇陽主教。太守李右諫、御史左宗郢先後聚講于書院。太守言：「大德小德，俱在主宰處看，天地間只有一個主宰。元神渾淪，大德也，五官百骸無一不在，渾淪之内無一不有。條理之殊，小德也。小德即渾淪之條理，大德即條理之渾淪，不可分析。」御史言：「從來爲學，無一定的方子，但要各人自用得著的便是。學問只在人自肯尋求，求來求去，必有入處。須是自求得的，方謂之自得；自得的，方受用得。」當時皆以爲名言。涇陽既去，先生身自主之。

先生之學，頗近近溪，與東林微有不

同。其《送方鳴秋謁周海門》詩云：「孔宗曾派亦難窮，未悟如何湊得同。慎獨其嚴四個字，長途萬里視君踪。」「人傳有道在東揚，我意云何喜欲狂。一葉扁舟二千里，幾聲嚶鳥在垂楊。」亦一證也。

論學

賢友不求所以生死之道，而徒辯所以生死之由；不於見在當生求了畢，欲于死後再生尋究竟。千言萬語，只是落在一個輪迴深坑裏，不見有超出的意思。千古只在今時，迷了，第決當下，若云姑待，是誣豪傑。賢友謂人生穎異，必其前生參悟之力結爲慧根，又輕看了那生萬物的。他既會生萬物，便不會生一個穎異的人？有一個穎異的人，便是前生參悟來者，則自古及今，只生了些愚癡鈍根而已，是誣天地。若謂自古及今只是這些愚智在天地旋轉，則初生愚智時，是誰來者？況旋轉來，智者必益智，愚者亦漸智，何乃今人不及古人遠甚？是誣聖賢。賢友又問死後光景作何狀？死者必有一著落處爲家。余却問賢友見今光景作何狀？目前著落豈無家？如徒以耳目手足、飲食男女喚作生時光景，宜乎其復求死後之光景也。況以生爲客爲寄，而以死爲歸爲家，則生不如死矣，是誣生死。蓋佛氏輪迴之教，原爲超出生死而設。再生之說，乃其徒敗壞家風的說話，何故信之深？勿論儒道，禪已荒矣。《答邵濂輪迴生死問》。

夫所謂漫天漫地、亘古亘今者，是何物？天地古今，尚在此內，而此必欲附麗一物乎？所謂神理綿綿，與天地同久者，

亦必有神理之真體，而曰附麗，則獨往獨來者，果安在也？不隨生存，果附麗于生乎？不隨死亡，猶有所附麗乎？生而附麗于生，是待生而存也；死而必再生以求所附麗，是隨死而亡也。待生而存，生已死矣；隨死而亡，焉能再生？

且謂今之頭腹手足，❶耳目鼻口，塊然而具者，是生耶？生者，活也，喜笑瑳然，啼哭愴然，周旋運轉惺然而有覺者，乃謂之生。一旦喜泯啼銷，運止覺滅，雖頭腹手足耳目鼻口之仍在，則謂之死。故生死，形也，形生形死，總謂之形，而形豈道乎哉？道也者，形而上之物也；形而上也者，超乎生死之外之謂也。生死是形，不是道；道非形，即非生死。既已非生死矣，果且有生死乎哉？既已無生死矣，果且有附麗乎哉？既已無附麗矣，果不可朝聞而夕死乎哉？生死了不相干，朝夕於我何與？味賢友所謂附麗云者，似指今之頭腹手足耳目鼻口塊然之物。所謂漫天漫地，亘古亘今，神理綿綿，不隨生死死亡云者，似指今之瑳然愴然惺然之物。徇生而爲生，執有而爲知，何謂知生？生之不知，何謂知死？生死之不知，何謂知道？正恐賢友所以發願再生者，亦不在了此公案，而在貪此形生也。欲不貪生，非知生不可；欲知生，非知道不可。知道則知吾與賢友今日雖生，而實有一個未嘗生者在這裏。這裏方喚做漫天漫地，亘古亘今，神理綿綿，不隨生存死亡的真體也。

自其未發者而觀之，行于喜怒哀樂之中，而超于喜怒哀樂之外，獨往獨來，不可

❶「且謂」二字，賈本、莫本無。

名狀，强名曰中，明道曰「且喚做中」是也。自其發而中節也觀之，混乎可喜可怒可哀可樂之場，而合乎共喜共怒共哀共樂之心，應用無滯，如水通流，故謂之和也。《中庸》大段只是費隱、顯微、有無六字。六字根柢，只一性字。費可見，而隱不可見；顯可見，而微不可見；有可見，而無不可見。隱微無，未發也；費顯有，發而中節也。隱即之費中而在，微即之顯時而在，無即之有者而在，未發即之發而中節者而在，體用一原也。非隱孰爲費？非微孰爲顯？非無孰爲有？非未發而孰爲發而中節？一以貫之也。費即是隱，顯即是微，有即是無，發而中節即是未發，下學上達也。學者徒于喜怒哀樂上求和，而不于喜怒哀樂上求中，徇迹遺心矣。不于有喜有怒有哀有樂時認未發之真體，欲于無喜無怒無哀無樂時觀未發之氣象，離形求神矣。吾故曰：「喜怒哀樂，情也。中和，性也。費隱、顯微、有無，一性也。」《答中和問》。

獨無色，故睹不得；無聲，故聞不得。睹不得，聞不得，却有一個獨體在，非謂不睹不聞之時是獨也。獨體本自惺惺，本自寂寂，而却有不惺惺不寂寂之物欲。獨體本自無起，本自無滅，而却有常起常滅之人心。這裏所以用著戒慎恐懼四個字。能於惺惺寂寂中持此四個字，而後不惺惺不寂寂之物欲可滅；能於無起無滅中持此四個字，而後常起常滅之人心可除。此是有著落的工夫，所謂「本體上作工夫」者是也。《答湯衡問》。

荀子曰：「養心莫善于誠。」周子曰：「荀子元不識誠，既誠矣，心安用養耶？到得心不用養處，方是誠。」《答歸紹隆問》。

下學上達，原是一理。天地間無不下，即無不上者，若以親親長長爲下，❶人人親其親，長其長，而天下平爲上，則不可。天下平亦是下，親親長長亦是上，只在悟不悟之間。下學可以言傳，上達必由心悟。

這個德性，卻莫於杳冥恍惚裏覓，就是這個禮而已。《中庸》一書，全于費處見隱。二條同上。

求心所在，不若求心所不在。《大學》「心不在焉」，此四字是點化學人的靈丹；「身有所忿懥」四句，是鍛鍊學人的鼎鑊。蓋四者實生于身而役乎心，心何以有不在？在乎四者之中，爲形骸所役而不自知爾。如今日口受味，目受色，耳受聲，鼻受臭，四肢受安逸，欣羡求取能盡無乎？但有一絲心，便不在。不在者，非不在腔子裏之謂也，倒是這腔子裏成了一塊味色聲臭安逸、美衣廣屋、肥田佳園、貴顯世路名高的鬧場。此心受役鬧場之内而不自知，故曰不在也。《答童子徐璘問心在何處》。

自性是頭腦，自性上起念是真念，念上改過是真改過，但要賢友認得自性而已。一切言行，無差無錯處，皆性之用也，而必有其體。假若散而無體，則亦蕩而無用矣。認得此體，自然認得此用。念亦用也，而於體爲近。從本體上發念，從念上省改，少有差錯即便轉來，總是本體上工夫。從本體發念，即是本體；從念上轉來，即轉即是本體。一念離了本體，一念即成差錯；一轉不到本體，即千轉都無實益。文過怙終，遂成大錯，皆起於轉之過也。此無他，離了本體，便屬形體；一著形體，便落惡道。毫釐

❶「若」，原無，據賈本、莫本補。

千里，端在於此。《答葉文奎問》。

秋問：「喜怒哀樂未發氣象何如？」師反詰之。對曰：「衆人之情，憧憧擾擾，安得未發？意者養成之後乎？」師曰：「中即性也，必待養成而後爲中，然則衆人無中，遂無性乎？」秋以至善爲對。師曰：「喜怒哀樂，終日離他不得，豈爾終日間通無此中？不自反求，牽合附會，益見支離。」秋被逼迫，通身流汗，忽聞蟬聲，因省曰：「此聲之入，吾何以受之而知爲蟬也？聲寂矣，知何以不隨之而去也？」乃對曰：「意者吾身中，目能視，耳能聽，鼻能嗅，口能言，其中有主之而不著于此者，是謂中乎？」師首肯曰：「近之矣。從此體驗亦得。」秋又曰：「意者君子而時中，無時不有，無方可執，無處不滿，見得此中，則天地位，萬物育，天下歸仁直在眼前乎？」師舉手曰：「可矣！可矣！由此以進，聖人不難學矣。」曰：「然則可以把持乎？」師曰：「爾不把持，彼從何處去？」秋曰：「然則何以用功？」師曰：「離天地萬物不得，日從此處用功，而位育自在其中。最要緊處在內省不疚，無惡於志。」秋於是怡然順適，泮然冰解。《方鳴秋問答》。

立教須名至善，修學本自無爲。要知真性是我，明明天命爲誰？不離喜怒哀樂，超然獨抱圓規。有耳誰能聽得？有眼窅焉難窺？本來巍巍堂堂，古今一毫無虧。動中漠然不動，生生化化無遺。謾道一切中節，一切本無追隨。但要自明自覺，三德五道不同。❶三德五道由一，從君開眼伸眉。但能此中不疚，天地萬物皆歸。《勖方

❶「回」，原作「曰」，據賈本、莫本改。

鳴秋》。

光禄劉本孺先生元珍

劉元珍，字伯先，別號本孺，武進人。萬曆乙未進士。歷官禮部、兵部郎。乙巳大計，四明庇其私人，盡復臺省之黜者。察疏留中，人心憤甚，不敢發。先生抗疏刺其奸，削籍歸，而四明亦罷。庚申，起光禄寺少卿。時遼瀋初破，贊畫劉國縉擁衆欲從登萊南濟。先生謂國縉爲「寧遠義兒，扶同賣國，今又竄處内地，意欲何爲」？國縉遂以不振。未幾卒官，年五十一。

先生家居講學。錢啓新爲同善會，表章節義，優恤鰥寡，以先生爲主。有言非林下人所宜者，先生痌瘝一體，如救頭目，惡問其宜不宜也。先生每以子路自任，不使惡言入于東林，講論稍涉附會，輒正色斥之曰：「毋亂我宗旨。」聞謗講學者，曰：「彼皆吾黨好名，以爲口實，其實彼之不好名，乃專爲決裂名教地也。」疾小人，不欲見，苟其在側，喉間輒如物梗，必吐之而後已。當東林爲天下彈射，先生謂高忠憲曰：「此吾輩入火時也，無令其成色有減，斯可矣。」

明儒學案卷六十終

明儒學案卷六十一　東林四

姚江黃宗羲著　後學鄭性訂

忠端黃白安先生尊素

黃諱尊素，字真長，號白安，越之餘姚人。萬曆丙辰進士，授寧國府推官。强宗斂手，避其風裁。時崑、宣之燄，足以奔走天下，先生未嘗稍假借也。入爲山東道御史。神宗以來，朝中分爲兩黨，君子小人遞爲勝負，無已時。天啓初政，小人之勢稍絀。會奄人魏忠賢、保姆客氏，相結以制沖主，盡收宮中之權，思得外庭以助己。小人亦欲乘此以一網天下之君子，勢相求而未合也。先生惕然謂同志曰：「兄弟鬩於墻，外禦其侮，吾儕其無鬩墻以召外侮乎？」無何，阮大鋮長吏垣，與桐城、嘉善不睦，借一去以發難。先生挽大鋮使毋去，大鋮意亦稍轉，而無奈桐城之疏彼也。趙太宰不由咨訪，改鄒新昌於銓部，同鄉臺省起爭事權，先生爲之調人。江右遂謂新昌之見知于太宰由先生。二憾交作，而給事中傅櫆，故與逆奄養子傅應星稱兄弟，私懼爲清議所不容，挺險者乃道之以首功，借中書汪文言以劾桐城、嘉善，逆奄主之，以興大獄。先生授謀於鎮撫劉僑，獄得解。於是而有楊副院二十四大罪之疏。疏之將上，副院謂同志曰：「魏忠賢者，小人之城社也。塞穴薰鼠，固不如墮城變社耳。」先生曰：「不然。除君側者，必有内援，公有之乎？一擊不中，凶愎參會矣。」疏入，副院既受詰

責，而且杖萬郎中，杖林御史，震恐廷臣。先生謂副院曰：「公一日在朝，則忠賢一日不安，國事愈決裂矣。不如去以少衰其禍。」副院以爲然，而遷延不能決也。南樂由逆奄入相，然惟恐人知，使燕趙士大夫以魏氏爲愧。嘉善因其大享不至，將糾之。先生曰：「不可。今大勢已去，君子小人之名無徒過爲分別，則小人尚有牽顧，猶有一二分之救也。」嘉善鋭意欲以擊外魏，與楊副院擊內魏爲對股文字，不深惟先生之言。南樂喟然嘆曰：「諸公薄人於險，吾能操刀而不割哉？」遂甲乙其姓名于宦籍之上，甚其宗人魏忠賢曰：「此東林黨人，皆與公爲難者也。」逆奄奉爲聖書，終熹宗之世，其竄殺不出于此。晉人爭巡撫，先生語太宰曰：「秦、晉、豫章，同舟之人也。用考功而豫章之人心變，參卹典而關中之人心變，再使晉人心變，是一鬨而散之局也。」陳御史果劾嘉善，以會推徇其座主，中旨一出，在朝無留賢矣。凡先生憂深慮遠，彌縫於機失謀乖之際，皆先事之左券也。先生三疏劾奄，第一疏在副院之先，第二疏繼副院而上，第三疏萬郎中杖後。清言勁論，奄人髮指。則曰：「此諫官職分事，不以爲名高也。」乙丑，出都門，曹欽程論之削籍。其冬，訛言繁興，謂三吳諸君子謀翻局，先生用李實爲張永授以秘計。逆奄聞之大懼，刺事至江南四輩，漫無影響。沈司寇欲自以爲功，奏記逆奄曰：「事有跡矣。」逆奄使人日譙訶李實，取其本去，而七君子被逮。蓋汪文言初番之獄，群邪定計，即欲牽連左、魏一二公相隨入獄，不意先生能使出之。故于諸君子中，意忌惟先生，以爲必爲吾儕患。訛言之興，亦以是也。丙寅閏六月朔，

賦詩而卒，年四十三。

先生未嘗臨講席。首善之會，謂南皋曰：「賢奸雜沓，未必有益於治道。」其風期相許者，❶則蕺山、忠憲、忠節。萬里投獄，蕺山慟哭而送之，先生猶以不能濟時爲恨。先生以開物成務爲學，視天下之安危爲安危，苟其人志不在弘濟艱難，沾沾自顧，揀擇題目，以賣聲名，則直鄙爲硜硜之小人耳。其時朝士空疏，以通記爲粉本，不復留心於經學。章奏中有引繞朝之策者，一名公指以爲問，先生曰：「此晉歸隨會事也。」凡五經中隨舉一言，先生即口誦傳疏，瀾倒水決，類如此。

懷謝軒講義

格物是格出至善所在，若作名物象數，則是借外以廓內矣。知原是性中一點睿體，但因格物而開拓融化，無纖毫遮塞處便是。

天豈有命？生而炯炯不昧者是。合下生來個個是聖賢，再沒有命之以凡庸者。從此率之，不加不損，只依他出來。蓋天命之體，貞而靜，率者，不起知故，不生紛擾，這便是貞靜之妙。戒懼慎獨，便著主靜率性之工夫也。修者，就自家做出來的，將來做法程，非另有修也。

未發之中，渾淪無際，停毓無窮，此即水涸木落，無聲無臭之地，神明變化，都不外此槖籥。已發者，天下同此一性，❷天下同此一率，夫婦猶是，聖人猶是，更無假詭

❶「期」，賈本、莫本作「節」。
❷「同」与下句之「同」，原作「而」，據賈本、莫本改。

變幻於其間，豈不謂達道？中者，未發之性；和者，已發之性。性無動靜，中和之名因動靜而分。若言未發爲性，已發爲情，分明性有動靜矣。

世風日下，如江河競注，而自古至今，此理猶在人心。「維天之命，於穆不已」，蓋謂此也。

問「天地位，萬物育」。曰：「天地無日不位，萬物無日不育。只爲人心失却中和之體，天地雖大，若容不得我；萬物雖衆，只覺多我一人。知此則知位育。」

不是欺人方是僞，凡所行而胸中不能妥貼，人不見其破綻處，豈不是僞？

一貫不必説得玄遠，淺言之，如世之機械變詐，亦有時節通行得去，便有時節不可通行得去，如何貫得？是故一貫者，其惟誠乎！

觀過知仁，故知其不善，所以明善。

孟子知言，全將自己心源印證群迷。吾心止有一常，人自去分立門户，❶分蹊別徑，都從常心中變出許多鬼魅魍魎相。知言者，但把常心照證，變態無不剖露。知得人心，亦止知得自己心；知得群心之變，亦止養得吾心之常。

心不受變，而術則變。如學術流爲申、韓，此心不得不歸于慘酷；治術流爲雜霸，此心不得不向於殺伐。戰國時人，學皆刑名，治皆誅殺，都被術所弄壞，乃轉而歸咎仁之不若人。故孟子特地拈出本來此心人人圓滿，但是一日之造端，便判終身之趨向，即夫子習相遠之説也。

説個信果，定是未言未行之先，先著一

❶「分立門户」，賈本、莫本作「分門立户」。

番心了。大人未言，那見有當信之理？未行，那見有當果之事？任他危言遜言，旁行正行，冉没有不中于則者，義有准而心無著也。

感遇聚散，佛氏視之皆太虛中游氣紛擾，與性體一毫不相妨礙。儒者則皆是我本根發出枝葉，無一件是假。

心體無盡，凡天地間所有之事，古今來所有之功，聖賢接續盡之，豈能盡得？

陽明先生答陸元靜無妄無照之論，蓋本之佛書。佛書言妄心即真心影像，妄本無妄，以有感故；感亦無感，以能照故。若是，則照妄之心即是無妄之心，云何復得有妄心？心本無妄，以無照故謂之妄。今指爲真心之影像，畢竟影是形生，像隨鏡見，推不得是鏡以外事。今欲却妄而完真，安得逃影而滅像乎？

佛氏言心無常，爲無所住而生其心，念念生滅不停也，此儒者之所謂妄心也。而佛氏正以顯此心之性空妙理，即謂之真如不動。此蓋有見於流行，無見於主宰，以其常動而謂之不動，非真不動也。《中庸》曰：「苟不至德，至道不凝焉。」佛氏所缺者，至德也。公都子所言「性無善無不善」，「性可以爲善，可以爲不善」，「有性善，有性不善」，三說總是一說。不觀之佛書云：「性無善惡，能生善惡。」又云：「善惡同以心性爲性。」若斷性惡，則斷心性；性不可斷，故性善性惡皆不可斷。既不可斷，則是性有善惡也。若云「性本無性，性亦非性」，畢竟有個生善生惡者在，則是可以爲善，可以爲不善也。

佛法先要人信心。蓋佛法示人，本是種種可疑，於此教人，盡行奪下，整身跳入

其中，豈不立地成佛？何必更假修爲？若吾儒亦是穿衣喫飯，夏葛冬裘，見成道理，伸手便見，率之即是，體之即存。故不必言信，無疑非信；不必言悟，無修非悟。

釋氏言宗心，言妄心，謂常住不動之真心爲宗，緣起者爲妄。其實所謂常住不動者，空而已矣；緣起而流行者，天地萬物皆野馬塵埃也。但不足以礙我空體，與空體截然不相粘合。吾儒則就此野馬塵埃之中，流行而不失其則者，乃是常住不動之真心，故其名則同，而所指實異也。

宗伯吳霞舟先生鍾巒

吳鍾巒，字巒稺，號霞舟，武進人也。崇禎甲戌進士。先生弱冠爲諸生，出入文社、講會者四十餘年，海内推爲名宿。以貢教諭光州學，從河南鄉舉登第，時年已五十八矣。授長興知縣。閹人崔璘榷鹺，以屬禮待郡縣，先生不往。降紹興照磨，量移桂林推官。南渡，陞禮部主事，未上而國亡。閩中以原官召之，上書言國事，時宰不悅。先生曰：「今日何等時？如某者，更說一句不得耶？」出爲廣東副使。未行而國又亡。遁跡海濱。會時自浙至中左建國，❶以一旅奉之，二三人望皆觀望不出。先生曰：「吾等之出，未必有濟，然因吾等之不出，而人心解體，何以見魯、衛之士？亦惟以死繼之而已。」起爲通政使。及返浙海，❷先生以禮部尚書扈蹕，❸所至録其士之秀者

❶「會」，賈本、莫本作「是」。「時自」二字原爲空格，據賈本、莫本補。
❷「及」，賈本、莫本作「駕」。
❸「扈蹕」二字原爲空格，據賈本、莫本補。

爲弟子員，率之見于行朝，❶僕僕拜起，人笑其迂。先生曰：「此與陸君實舟中講《大學》『正心』章一例耳。」後退處補陀，聞滃洲事亟，❷先生曰：「昔者吾友李仲達死奄禍，吾尚爲諸生，不得請死；吾友馬君常死國難，吾爲遠臣，不得從死；閩事之壞，吾已辭行，❸不得驟死。吾老矣，不及此時此土死得明白乾净，即一旦疾病死，何以謝吾友，見先帝於地下哉？」復渡海入滃洲。辛卯八月末，于聖廟右廡設高座，積薪其下，城破，捧夫子神位，登座危坐，舉火而卒，年七十五。

先生受業於涇陽，而于景逸、玄臺、季思皆爲深交，所奉以爲守身法者，則淇澳《困思抄》也。在長興五載，以爲差足自喜者三事：一爲子劉子弔丁長儒，❹至邑得侍杖履；一爲九日登烏膽山；一爲分房得錢希聲。所謂道德文章山水，兼而有之矣。先生嘗選《時文名士品》，擇一時之有品行者，不滿二十人，而某與焉。其後同處圍城，執手慟哭。某別先生，行三十里，先生復棹三板追送，其語絶痛。薛諧孟傳先生，所謂「嗚咽而赴四明山中之招者」，此也。嗚呼！先生之知某如此。今抄先生《學案》，去之三十年，嚴毅之氣尚浮動目中也。

霞舟隨筆

人生只君親兩大本，凡日用應酬，宗族

❶「行朝」二字原爲空格，據賈本、莫本補。
❷「後退處補陀，聞滃洲事亟」，賈本、莫本作「駕在滃洲，先生退處補陀，及事亟」。
❸「行」下，賈本、莫本有「在」字。
❹「子劉子」，賈本、莫本作「劉夫子」。

眷屬，無不本于親，本此之謂仁。凡踐土食毛，事上臨下，無不本于君，本此之謂義。

人只除了利根，便爲聖賢。故喻利喻義，分別君子小人。小人所以喻利，只爲遂耳目口鼻之欲，孟子所以說「養其小體爲小人」。試想「此天之所以與我者」八字，直將此身立在千仞岡上，下視養口體、物交物一班人，渺乎小哉，真蠛蠓一世矣！

有伊尹之志則可仕，不則貪位慕禄之鄙夫而已矣，不可與事君也。有顏子之樂則可處，不則飽食閒居之小人而已矣，未足與議道也。

士大夫爲盜賊關說者，是即盜賊；爲倡優關說者，是即倡優。

或問：「當此之時，何以自處？」答云：「見危臨難，大節所在，惟有一死。其他隨緣俟命，不榮通，不醜窮，常養喜神，獨尋樂處，天下自亂，吾身自治。《履》之九二：『履道坦坦，幽人貞吉。』《象》曰：『幽人貞吉，中不自亂也。』玩之可得守身法。」

當此之時，惟見危授命是天下第一等事。不死以徇社稷，❶成敗尚聽諸天，非立命之學也。

當此之時，避世深山，亦天下第一等事。微幸以就功名，禍福全聽諸人，非保身之道也。

錢啓新先生云：「後生小子，但有向上根器，須忘年以交，接引入道，不必羅致門下。」

張二無至京師，宜興餽以人參，不受。宜興不悅。一無告以籌邊禦寇。宜興諧之曰：「但主心一轉，天下自治，他可置勿道

❶「以徇社稷」，賈本、莫本作「以圖恢復」。

也。」二無遂力求去。

顏壯其爲孝廉時，里人有跪訴者。既去，移晷，追還爲下一跪。里人駭問何故，曰：「頃汝下跪，我立而扶之。思此終覺不安，故跪還汝耳。」

友云：「求長生，當除妄想。」曰：「求長生，獨非妄想耶？」

君子小人之辨，在人臣當泯其圭角，在人主當見得分明。

天地之間，只有陰陽二氣，動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。天地間，一切目可得見，耳可得聞，言可得傳，躬可得行者，皆道之用也，皆象也，數也。故聖人立象以盡意，極其數，遂定天下之象。❶然則聖人之意，其不可見乎？不可得而見不可得而聞者，道之體也，立象而意盡於其中。故曰「君子之道費而隱」。費者，❷用也。隱者，體也。❸聖人惟恐人索之于隱，只言用，不言體。《易》之六爻皆用也，故曰「用九」，曰「用六」。用九而六其體，故曰「見群龍無首」，天德不可爲首。用六而九其體，故曰「利永貞」，「以大終」。

天地只有一乾，伏羲原初只有一畫。坤之偶，即一畫而分之，非另有第二畫也。

坤之中斷處，正是坤之虛處，所以順承天也。乾貫乎中矣，敬以直內，義以方外，一直撐天柱地，一方周徧四隅。中字從直從方口，可兼內外二義。

他卦之上，爲極爲變，惟鼎與井，終爲成功。井以養民，鼎以養賢；井以水，鼎以

❶「象」，原作「變」，據賈本、莫本改。
❷「費」，原無，據賈本補。
❸「也」，原無，據賈本補。

火。水火，飲食之道也。

欲觀喜怒哀樂未發時氣象，❶須將喜怒哀樂發而不中節處克盡，纔觀得。

子貢聞道，顔子以下一人，只文章性道一語，括盡《中庸》費隱之旨。

問：「朝聞道，所聞何道？」答：❷「只看下句。」

「入道者，當於天親一脈，不可僞爲處竭情」，此文介真實見道語。人情之同處即本心，人謂隨處體認天理，愚謂隨處體貼人情。「靜虛」二字上，不容加一「道」字。一念不起時，一物不著處，參得消息，當是朝聞。

人身常定常靜常安，氣息自調。每有意調息，反覺氣息轉粗。可見正助之害。

見危授命，不要害怕。見利思義，却要害羞。

事父母能竭其力，一生之力無一毫不爲父母用者，而今而後，吾知免夫，此力纔竭。

君子一生，汲汲皇皇，只這一件事，故曰好學。

北辰是天之樞紐，中間些子不動處，仍不是不動，只動處還在元處。

今日會講，各人須細細密察，爲文學而來乎？爲理學而來乎？爲道學而來乎？爲文學來，不過學業上討些悟頭，這不中用；爲理學來，研窮意義，亦是訓詁學究伎倆，也不中用；爲道學來，實踐躬行，纔有中用，這便是所安。又爲先生而來乎？爲聖賢而來乎？爲自己而來乎？爲先生而

❶「欲」，原作「故」，據賈本、莫本改。
❷「答」下，賈本、莫本有「云」字。

來，先生有出山時節，這靠不得；爲聖賢而來，聖像有不懸時節，聖人之書有不對面時節，亦靠不得；爲自己而來，立志在身心命，這纔靠得，這便是所安。此是君子小人親筆供狀。

言顧行，行顧言。今人之言，大抵勦襲之言；今人之行，大抵趨逐之行。自己一毫不與其間，此之謂不相顧。

知只在心地上明白，不在義理見聞上誇張。

張二無云：「無謟無驕，未免在境上打點，自己未有實受用在，一經夫子指點，便覺本地風光，時時現前。非心地上打掃十分潔凈，何以有此？切磋琢磨，正是樂與好禮得力處。子貢見到此，❶直能因苗辨種，飲水知源，三百篇皆無字之經矣。故夫子許以言《詩》，告往知來，正與《大易》數往知來不隔一線。」

二無云：「《詩》之爲用，自閨房靜好以至郊廟登歌，其人自耕夫游女以至藎臣哲后，其事自隱括蟲魚草木以至感格天地神明，真是無隱不披，無遠不屆，却只人人一點不容已之思耳。思起處，原無邪，緣染而後有邪。只用此無緣染之思，抽引不盡，何止充天塞地？」

心本是仁，非是二物。私欲引去，心便違仁；私欲既無，心原是仁。

郎中華鳳超先生允誠

華允誠，字汝立，別號鳳超，無錫人。天啓壬戌進士。授工部主事，告歸。崇禎

❶「到」，賈本、莫本作「得」。

己已補任，轉員外郎，調兵部。上疏言：「國家罷設丞相，用人之職，吏部掌之，閣臣不得侵焉。今次輔溫體仁、冢臣閔洪學，同邑朋比，驅除異己。閣臣操吏部之權，吏部阿閣臣之意。庇同鄉，則保舉逆案；排正類，則逼逐講官。」奉旨回話，因極言其罪狀。又言：「王化貞宜正法，余大成在可矜。」上多用其言，體仁、洪學雖疏辨，無以難也。尋以終養歸。南渡，起補吏郎，署選司事，隨謝去，在朝不滿一月。改革後，杜門讀《易》。越四年，有告其不薙髮者，執至金陵，不屈而死。

先生師事高忠憲。忠憲殉節，示先生以末後語云：「心如太虛，本無生死。」故其師弟子之死，止見一義，不見有生死，所以云「本無生死」。若佛氏離義而言無生死，則生也爲罔生，死也爲徒死，縱能坐脱立亡，亦是弄精魂而已。先生居恒未嘗作詩，蒙難之春，爲二律云：「緬思古則企賢豪，海外孤臣嘯雪毛。眼底兵戈方載路，靜中消息不容毫。默無一事陰逾惜，愁有千端枕自高。生色千秋青史在，自餘誰數却勞勞。」「振衣千仞碧雲端，壽殀由來不二看。日月光華宵又旦，春秋遷革歲方寒。每爭毫髮留詩禮，肯逐波流倒履冠。應盡只今祈便盡，不堪回首問長安。」是亦知死之一證也。

中書陳幾亭先生龍正

陳龍正，字惕龍，號幾亭，浙之嘉善人。崇禎甲戌進士。授中書舍人。戊寅，熒惑守心，先生一言「民間死罪，細求疑情」，一言「輔臣不專票擬，居恒則位置六卿，有事

則謀定大將」。己卯十月，彗星見，先生進言曰：「事天以實不以文。臣更進之曰，事天以恒不以暫。何爲實？今日求言恤刑之寶是也。何言恒？自今以後弗忘此求言恤刑之心也。」其年十一月，上將郊天，先生請正郊期，「古帝王郊天，不用至日，《家語》孔子對定公曰：『周之始郊，其月以日至，其日以上辛。』《郊特牲》曰：『郊之用辛也，周之始，郊日以至。』王肅曰：『周之郊祭，于建子之月也。用辛日者，以冬至陽氣新用事也。』臣謹按，上辛謂日至之月第一辛日，如冬至在十一月下旬，則用仲辛；冬至在十一月初旬，本月無辛，則用十月下旬。如崇禎十二年十一月二十八日辛巳冬至，宜十八日辛未郊也。」上命諸臣議。先生又上《郊祀攷辨》，上從之，以辛巳南郊。明年乞休，不允。壬午上言：「勦寇不在兵多，期於簡練；殲渠非專恃勇，藉于善謀。所云招撫之道，則更有説，曰解散，曰安插。解散之法，仍屬良將；安插之法，專委有司。賊初淫殺，小民苦賊而望兵；兵既無律，民反畏兵而從賊。至於民之望賊，而中原不可收拾矣。」及墾荒之議起，先生曰：「金非財，惟五穀爲財。興屯不足以生穀，惟墾荒可以生穀。起科不可以墾荒，惟不起科可以墾荒。五穀生，則加派可罷；加派罷，然後民生可安。」上以先生疏付金之俊議之。甲申正月，左遷南京國子監丞。國變後，杜門著書，未幾卒。

先生師事吳子往、志遠。高忠憲，留心當世之務，故以萬物一體爲宗。其後始湛心于性命，然師門之旨，又一轉矣。

學　言

最初最簡最盡，盡于太極，再盡于陰陽，二以下不能無遺矣。羲畫最盡，❶發揮其最初也。後聖有言，皆發揮於圖畫之後者也，故曰「言不盡意」。聖人欲使反其初，觀其盡者，又曰「予欲無言」。人心惟寂然不動，斯太極矣乎！寂無不藏，感無不通，彼空虛者，其以爲有不能生陰陽萬物之太極也。質無常存，氣無常分，開非始有，混非終無，有無從不相離，故不言。二之是以言之，有無二視，天下之物無不二，人我二矣，心迹二矣，體用二矣，切而生死亦二；浮而得喪毀譽亦二，二之所從來遠矣。

日無定中，月無定滿，人無定强。方至即行，長極即消，斯須不得留，留則有息矣。人形氣不得不衰也，心不得不自强也，形氣似月，心似日。

天地自不滿，生天地之中者，疇能滿諸？山川無全吉，人形無全美，世福無全享。極之唐、虞，不能使朝無孔壬，野無矜人。古今亦無全治，惟堯、孔心德居其全爾。不可全者物，而衆求之；可全者德，而莫之求，惑矣夫！

天授人性，其有形以後，天人疏而親、隔而通之際乎？天，主上也；人，臣庶也；性，職事也。奉職循理，謂之忠良，曠厥職而朝夕致禮焉，明主聞之，以爲忠乎？媚乎？

止者，心之常，艮背亦止，行庭亦止。靜者，太極之常，生陰亦靜，生陽亦靜。主

❶「羲」，原作「義」，據賈本、莫本改。

靜者，艮止之義乎？心合于艮之謂太極矣。

心載性而宰身，然性視心，則心奇矣。惟性最庸，故學不從心而從性。身視心則心微矣，惟身斯顯，故學不本正而本修。其從性也，照異端之病也；其本修也，坊百世之逃也。

返百慮於何慮，學問之道。不知其道，反益其慮。化有事爲無事，經濟之道。不知其道，反生其事。

聞道以無妄念爲候。妄念因於嗜慾，嗜慾因於有身。嗜慾無味，無足想矣；物物自然，❶無容想矣。忽若有見而念起不禁者，悟與？思誠者，自反之謂也。主于自得，不期誠而誠；主于得名，不期僞而僞。

不信天，則學無柄，小毀小譽，小得小失，目前相遇，莫不旁皇焉。學至於惟有天知，則陟降于帝庭，與太極存矣。功至於惟有天知，則朝市屢變，傳家之事不變矣。一得焉，恐人不知；微勞焉，恐人不感，是誠何心哉？

凡人者，自爲一人而已矣。仁人者，天下之心。心覺一身之疴癢，仁人覺天下之疴癢，覺之故安之。未能安天下，且安目前；無安之之權，且使有權者動念于求安。安之心，不可不自我存；安之績，不必自我成。

法今傳後，其與人爲善之心乎！天下法之，天下皆善人矣；後世傳之，後世皆善人矣。舜之所樂，其在茲乎！我可法，我可傳，則品尊而名貴，是雖有懿行，猶己私也，去鄉人幾何？憂不如舜，憂不能使天

❶「自」，原作「有」，據賈本、莫本改。

下後世同歸于善也，詎憂無舜之令名？

司馬徽有言：「識時務者在乎俊傑。」天下先務，時時各異，孰爲大本？孰爲大端？遡觀往事，人所既爲，我則瞭焉。方當吾世，從何入手？而茫然不識者，皆是也。

取四三年來之治機，治今之天下未必合者，而況遠昔哉？

成心之去難矣哉！成心之害深矣哉！一懷成心，所觀得失，皆不復中，非必愛之憎之也。力除愛憎，設爲虛衷，而成心隱隱據其中而主之。我自以不關成心也，其實推之不能去也。

立言有六禁：不本至誠，勿言；無益于世，勿言；損益相兼，勿言；後有流弊，勿言；往哲已言，勿襲言；非力所及，勿輕言。

我與天下後世之感通，猶兩人相覿爾。我愛彼，彼亦愛我否？即覿面交疏，我惟見有身，天下亦烏知有我？鄉人之所以草木同腐也。我孜孜爲後世計，後世孰能忘之？聖賢所以長生于人心也。

有明之盛，道至醇深者，薛、高二子而已。薛子危而免，高子遂及，不以時耶？不以爵耶？宋六子，其一不受爵，其五不居高爵。

國朝人才，自王文成而下，無若楊忠愍，養其身以有爲，六律可明可制。

問「三楊」，曰：「文貞德業最盛，孳孳爲民，無赫赫功，是足貴也。」「弘治三臣」，曰：「弇州《記》允矣。」「周忠介」，曰：「介矣哉！手綰銓衡，居不蔽風雨，田數十畝。其死也，則幾傷勇乎？其有恥不與黨之心乎？規免而忠介不免，命也夫！」問「楊忠烈」，曰：「烈矣哉！然激寺禍者，夫夫也。

自昔狐鼠以格主去，❶以慧術去，有一疏顯攻之而去者乎？不去，禍斯烈矣。」

上士貞其身，移風易俗。中士自固焉爾矣。下士每遇風俗，則身爲之移。

堯、舜以來，只說「教」字，從不曾說著「學」。至傅說，乃極說個「學」之益出來。尼、思以前，只說「性」字，從不曾說著「理」。至孔子，方言「窮理」。孟子又云「心所同然者理」，說個「理」字出來。此二字，便爲千萬世宗主。

言生生，可以該沖漠無朕；言沖漠無朕，或反以晦生生。儘有恬靜之士，談及民生利病，即俏然不顧。非惟不顧，且將阻人。蓋其恬靜中，與世間痛癢全相隔斷，豈知所謂沖漠無朕，正欲于一相不立之處體認出萬物一體端倪耶！若人我隔絕，則其養高習靜，反隱隱養成一段殺機，古來那有此秦、越學問？今日言學，只提個生字。

學者須得爲萬世開太平意思，方是一體，方有隱居工夫。❷不然，一生巖居川觀，豈便無事可做？但云獨善其身，亦覺與世隔絕。須識獨善中原有兼善事業，但目前不甚著明，只觀百世而下，所法所傳，總是堯、舜、仲尼意思。大行窮居，當時事業，略有分別，久久決無分別。有分別之日短，無分別之運長。念頭從萬物一體處起，工夫只在修身。

「天地之大德曰生」，「人皆有不忍人之心」，此二語，是孔、孟提出道學大原。恐人不知如何用力，所以又說「明明德」許多條目。然只看「欲明明德於天下」一句，已將

❶「自」，原作「曰」，據賈本、莫本改。
❷「有」，賈本、莫本作「是」。

念頭工夫合總說完。後世學問，不本諸好生之心，許多清高靜寂，長厚儉朴，一切盛德芳名，都只從一身上起。縱做得完完全全，無些子破綻，終非知道。無他，念頭起于自身，工夫反在外面，總只顛倒了。

一部《論語》，皆說學問事，惟「是知也」，直指出心體來。皆說做工夫事，惟「天何言哉」，直指出道體來。皆說生前事，惟朝聞夕可，直指出到頭結果處來。說心體，明是不倚見聞矣，終不教人廢學問。說道體，明是節節現成矣，終不教人不做工夫。說到頭結果，明是心同太虛，事業皆浮雲矣，終不教人虛想像死後光景。步步踏實，乃得絕塵而奔；斯人爲徒，乃得侔天而遊。味此三則，任是特地靈慧，無礙辯才，劈空提醒，未有出於其外者也。異端拈出神奇妙理，在聖人止是平常；異端喝出驚怖大事，在聖人止是作息。故使驚者不解，解者不驚。

「在人身如何是天載？」曰：「不思而得，不勉而中，此人身中無聲無臭處也。但于義理熟之，莫從天載上虛想，要犯好知不好學之蔽。」

所性分定，人人盡然。仁義禮智根于心，惟君子能之，栽植非一日矣。若以不加損獨歸君子，便不識所性。

曾子傳一貫，不言一貫而言絜矩，其義一也。在道則言一貫，在天下則言絜矩，此矩即「從心所欲」之矩。聖人不必言絜，絜之則是忠恕，其於學者最有把捉。湯、武反之，亦是絜矩。

道一而已矣，中一而已矣。中不可見，見之于和。自昔聖人之作用，舉八元，屏四凶，皆和也。何事是中？惟和則發揮出中

字來。中無可言，言之以庸。自昔聖人之日用，勉不足，慎有餘，皆庸也。何物是中？惟庸則形狀出中字來。「博厚高明」，結以天之所以爲天，不及地也。「溥博淵泉」，結以配天，不及地也。知化育，結以浩浩其天，不及地也。無他，天一而已矣。地止是天中之凝聚處。在彼則觀和與庸而中見，在此則言天而地見。指點之法，相反而通。

大舜所至成都，孔、孟育英才，太丘、幼安之徒，鄉里薰其德。士善其身，未有以獨善終者也，對天下而云耳。德不孤，人必有以應我；善無獨，我必有以成人。

朱子知行並進，何嘗不重覺悟？只似多却推駁象山一番。然非自爲，爲後世也。象山立身，實無可議。陽明大類之，無忝躬行君子，只多却推駁朱子一番。顏、曾、木、卜同在聖門，親領德旨，其用功得力處，何嘗不小異？使當時必欲相同，亦成聚訟矣。大抵學問只怕差，不怕異。入門不妨異，朝聞夕可，歸宿必同。用力不妨異，設誠致行，起念必同。

問：「聖賢效法天地，亦有時拗過天地否？」曰：「夷、齊不食周粟，當時天運悉已歸周，兩人欲以隻身撐住乾坤。元時，上天命之入主中國，而金華四子沒身泉壤。一則拗之於天運之初遷，一則拗之於天運之久定，此太極之不隨陰陽者，故人心爲太極。」

孔子憂學之不講，不知是如何講法？孟子直發揮出來，有個詳說，有個反說。詳即如今辯論，反則是體認天理。躬行亦反說也，默識亦反說也。古人辯論，惟恐體認或誤，故須辯之。今人雖反說，到至精至微

處，只是說話。然則且莫講學，先體貼孔、孟講説二字。

理欲並竅於人心，飢食渴飲，非其一端乎？知味得正，斯理矣；甘而失正，或醉飽溢量，斯私欲矣。一事一念，莫不有利善介于其間。危如之何？凡言危者，得失存亡之關也。若以私欲爲人心，則已失已亡，豈直危而已哉？道心即人心之得其正者，與不正止爭些子，非必如一黑一白，相反而易辨也，故曰「惟微」。

明儒學案卷六十一終

明儒學案卷六十二

蕺山學案

學人黃宗羲著

今日知學者，大概以高、劉二先生並稱爲大儒，可以無疑矣。然當《高子遺書》初出之時，羲侍先師於舟中，自禾水至省下，盡日翻閱，先師時摘其闌入釋氏者以示羲。後讀先師《論學書》，有《答韓位》云：「古之有朱子，今之有忠憲先生，皆半雜禪門。」又讀忠憲《三時記》，謂：「釋典與聖人，所爭毫髮，其精微處，吾儒具有之，總不出『無極』二字；弊病處，先儒具言之，總不出『無理』二字。其意似主于無，此釋氏之所以爲釋氏也。」即如忠憲正命之語，「本無生死」，亦是佛語，故先師救正之，曰：「先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死，非佛氏所謂無生死也。」忠憲固非佛學，然不能不出入其間，所謂大醇而小疵者。若吾先師，則醇乎其醇矣，後世必有能辯之者。戊申歲，羲與惲日初同在越半年。日初，先師高第弟子，其時爲《劉子節要》，臨別拜於河滸，日初執手謂羲曰：「知先師之學者，今無人矣，吾二人宗旨，不可不同，但於先師言意所在，當稍渾融耳。」羲蓋未之答也。及《節要》刻成，緘書寄羲，曰：「子知先師之學者，不可不序。」嗟乎！羲豈能知先師之學者？然觀日初《高劉兩先生正學說》云：「忠憲得之悟，其畢生黽勉，祇重修持，是以乾知統攝坤能。先師得之修，其

末後歸趣，或稱解悟，是以坤能證入乾知。」夫天氣之謂乾，地質之謂坤，氣不得不凝爲質，質不得不散爲氣，兩者同一物也。乾知而無坤能，則爲狂慧；坤能而無乾知，則爲盲修。豈有先後？彼徒見忠憲旅店之悟，以爲得之悟，此是禪門路徑，與聖學無當也。先師之慎獨，非性體分明，慎是慎個何物？❶以此觀之，日初亦便未知先師之學也。使其知之，則於先師言意所在，迎刃而解矣，此義不序《節要》之意也。惜當時不及細論，負此良友。今所録一依原書次第。先師著述雖多，其大概具是，學者可以無未見之恨矣。

忠端劉念臺先生宗周

劉諱宗周，字起東，號念臺，越之山陰人。萬曆辛丑進士，授行人。上疏言國本，言東林多君子，不宜彈射。請告歸。起禮部主事，劾奄人魏忠賢、保姆客氏，轉光禄寺丞。尋陞尚寶少卿、太僕少卿，疏辭，不允。告病回籍。起右通政，又固辭。内批爲矯情厭世，❷革職爲民。崇禎己巳，起順天府尹。上方綜核名實，群臣救過不遑，先生以爲此刑名之術也，不可以治天下，而以仁義之説進，上迂闊之。

京師戒嚴，上疑廷臣謀國不忠，稍稍親向奄人。先生謂：「今日第一宜開示誠心，爲濟難之本。皇上以親内臣之心親外臣，以重武臣之心重文臣，則太平之業一舉而定也。」當是時，小人乘時欲翻逆案，遂以失

❶「何物」，賈本作「恁麽」。
❷「爲」，賈本、莫本作「其」。

事者牽連入之東林。先生曰：「自東林之以忠義著，是非定矣，奈何復起波瀾？用賢之路，從此而窮。」解嚴後，上《祈天永命疏》：「上天重民命，則刑罰宜省，請除詔獄。上天厚民生，則賦斂宜緩，請除新餉。相臣勿興大獄，勿黷富强，與有祈天永命之責焉。」上詰以軍需所出，先生對曰：「有原設之兵，原設之餉在。」上終以爲迂闊也。請告歸。上復思之，因推閣員降詔，召先生入對文華殿。上問人才、糧餉、流寇三事，對曰：「天下原未嘗乏才，止因皇上求治太急，進退天下士太輕，所以有人而無人之用。加派重而參罰嚴，吏治日壞，民生不得其所，胥化爲盗賊，餉無從出矣。流寇本朝廷赤子，撫之有道，❶寇還爲吾民也。」上又問兵事，對曰：「臣聞禦外亦以治内爲本，此干羽所以格有苗也。皇上亦法堯、舜而已矣。」上顧温體仁曰：「迂哉！劉某之言也。」用爲工部左侍郎，乃以近日弊政反覆言之，謂：「皇上但下尺一之詔，❷痛言前日所以致賊之由，與今日不忍輕棄斯民之意，遣廷臣齎内帑，巡行郡國，爲招撫使，以招其無罪而流亡者。陳師險隘，聽其窮而自解歸來。誅渠之外，猶可不殺一人而畢此役也。」上見之大怒，久之而意解。諭以「大臣論事，須體國度時，不當效小臣圖占地步，盡咎朝廷耳。」先生復言：「皇上已具堯、舜之心，惟是人心道心，不能無倚伏之機。出於人心而有過不及者，授之政事之地，即求治而過，不免害治者有之，惟皇上深致意焉。」三疏請告，上允之。行至德州，

❶「道」，賈本、莫本作「方」。
❷「尺一」，原作「一尺」，據賈本、莫本改。

上疏曰：「今日之禍，己巳以來釀成之也；後日之禍，今日又釀之矣。己巳之變，受事者爲執政之異己，不難爲法受惡，概寘之重典。丙子之變，受事者爲執政之私人，不難上下蒙蔽，使處分之頓異。自古小人與中官氣誼一類，故天下有比中官之小人，必無合於君子之小人；有用小人之君子，終無黨比中官之君子。八年之間，誰秉國成，臣不能爲首輔溫體仁解矣。」有旨，革職爲民。然上終不忘先生，臨朝而嘆，謂：「大臣如劉某，[1]清執敢言，廷臣莫及也。」

壬午，起吏部左侍郎。先生以爲天下治亂，決不能舍道而別有手援之法，一涉功利，皆爲苟且。途中上書，以明聖學。未至，陞左都御史。召對，上問職掌安在，對曰：「都察院之職，在于正己以正百僚，必其存諸中者，上可以對君父，下可質天下士大夫，而後百僚則而象之。至於責成，巡方其首務也。[2]巡方得人，則吏治清；吏治清，則民生安矣。」已又戒嚴。先生言：「皇上以一心爲天地神人之主，鎮靜以立本，安詳以應變，此第一義也。其施行次第，旌盧象昇，戮楊嗣昌。」上曰：「責重朕心是也，請卹追戮，何與兵機事？」召對中左門，御史楊若僑言火器，先生劾之曰：「御史之言非也。邇來邊臣，於安攘禦侮之策，戰守屯成之法，概置不講，以火器爲司命，[3]不恃人而恃器，國威所以愈頓也。」上議督撫去留，先生對：「請自督師范志完始。志完身任三協，平時無備，任其出入。[4]今又借援南

[1]「劉某」，賈本、莫本作「劉宗周」。
[2]「首」，原作「守」，據賈本、莫本改。
[3]「司」，賈本、莫本作「師」。
[4]「任其出入」，賈本、莫本作「聽其闌入」。

下，爲脱卸計，從此關門無阻，決裂至此。」上曰：「入援乃奉旨而行，何云脱卸？」先生對：「十五年來，皇上處分未當，致有今日敗局。乃不追原禍始，更絃易轍，欲以一切苟且之政，牽補罅漏，非長治之道也。」上變色曰：「從前已不可追，今日事後之圖安在？」先生對：「今日第一義，在皇上開誠布公，先豁疑關，公天下以爲好惡，則思過半矣。」上曰：「國家敗壞已極，如何整頓？」先生對：「近來持論者，但論才望，不論操守。不知天下真才望，出於天下真操守。自古未有操守不謹而遇事敢前者，亦未有操守不謹而軍士畏威者。」上曰：「濟變之日，先才而後守。」先生對：「以濟變言，愈宜先守。即如范志完操守不謹，用賄補官，所以三軍解體，莫肯用命。由此觀之，豈不信以操守爲主乎？」上始色解。先生更端曰：「皇上方下詔求言，而給事中姜埰、行人司副熊開元，以言得罪，下之詔獄。皇上度量卓越，如臣某累多狂妄，幸寬斧鑕。又如詞臣黃道周，亦以戇直獲宥。二臣何獨不蒙一體之仁乎？」上曰：「道周有學有守，豈二臣可比？」先生對曰：「二臣誠不及道周，然朝廷待言官有體，即有應得之罪，亦當敕下法司定之，遽寘詔獄，終於國體有傷。」上怒曰：「朕處一二言官，如何遂傷國體？假有貪贓壞法，欺君罔上，俱可不問乎？」先生對：「即皇上欲問貪贓壞法、欺君罔上者，亦不可不付之法司也。」上大怒，曰：「如此偏黨，豈堪憲職？候旨處分。」先生謝罪。文武班行各申救，遂革職歸。

南渡，起原官。先生上言：「今日宗社大計，舍討賊復讐，無以表陛下渡江之心；

非陛下決策親征，亦何以作天下忠臣義士之氣？江左非偏安之業，請進圖江北。鳳陽號稱中都，東扼徐淮，北控豫州，西顧荊襄，而南去金陵不遠。親征之師，駐蹕於此，規模先立，而後可言政事。」時亂政，先生無不危言，閣臣則劾馬士英，勳臣則劾劉孔昭，四鎮則劾劉澤清、高傑。先生本無意於出，謂：「中朝之黨論方興，何暇圖河洛之賊？立國之本計已疏，何以言匡扶之略？」❶當是時，奸人雖不利先生，然恥不能致先生，反急先生之一出。馬士英言先生「負海內重名，自稱草莽孤臣，不書新命，明示以不臣也」。朱統𨨗言先生「請移蹕鳳陽，鳳陽高墻之所，蓋欲以罪宗處皇上」。四鎮皆言先生「欲行定策之誅，意在廢立」。先生在丹陽僧舍，高傑、劉澤清遣刺客數輩迹之。先生危坐終日，無憚容，客亦心折而去。詔書敦迫再三，先生始受命。尋以阮大鋮爲兵部侍郎，先生曰：「大鋮之進退，江左之興衰繫焉。」內批：「是否確論？」先生再疏請告，予馳驛歸。先生出國門，黃童白叟聚觀嘆息，知南都之不能久立也。浙省降，先生慟哭曰：「此余正命之時也。」門人以文山、疊山、袁閎故事言，先生曰：「北都之變，可以死，可以無死，以身在削籍也。南都之變，主上自棄其社稷，僕在懸車，尚曰可以死，可以無死。今吳越又降，❷區區老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不當與城爲存亡，獨不當與士爲存亡乎？故相江萬里所以死也。世無逃死之宰相，亦豈有逃死之御史大夫乎？君臣之義，本以情

❶「扶」，賈本、莫本作「攘」。
❷「吳」，原作「吾」，據賈本、莫本改。

決，舍情而言義，非義也。父子之親，固不可解于心；君臣之義，亦不可解于心。今謂可以不死而死，可以有待而死，死爲近名，則隨地出脱，終成一貪生畏死之徒而已矣。」絶食二十日而卒，乙酉閏六月八日戊子也，❶年六十八。

先生起自孤童，始從外祖章穎學，長師許敬菴，而砥礪性命之友，則劉靜之、丁長孺、周寧宇、魏忠節、先忠端公、高忠憲。❷始雖與陶石梁同講席，❸爲證人之會，而學不同。石梁之門人皆學佛，後且流於因果。分會于白馬山，羲嘗聽講。石梁言一名臣轉身爲馬，引其族姑證之，羲甚不然其言。退而與王業洵、王毓蓍推擇一輩時名之士四十餘人，執贄先生門下。此四十餘人者，皆喜闢佛，然而無有根柢，於學問之事亦浮慕而已，反資學佛者之口實。先生有憂之，兩者交譏，故傳先生之學者，未易一二也。

先生之學，以慎獨爲宗，儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分爲喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善。即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其爲中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中，故曰「逝者

❶「乙酉」，原無，據賈本、莫本補。
❷「魏忠節」，賈本、莫本作「應中」。
❸「始」，賈本作「晚」。

如斯夫，不舍晝夜」。蓋離氣無所爲理，離心無所爲性。佛者之言曰：「有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋。」此是其真贓實犯，奈何儒者亦曰理生氣？所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家，棄而君臣父子，强生分別，其不爲佛者之所笑乎？先生大指如是。此指出真是南轅北轍，界限清楚，有宋以來，所未有也。識者謂五星聚奎，濂、洛、關、閩出焉；五星聚室，陽明子之説昌；五星聚張，子劉子之道通，豈非天哉！豈非天哉！

語録

湛然寂靜中，當見諸緣就攝，諸事就理，雖簿書鞅掌，金革倥偬，一齊俱了，此靜中真消息。若一事不理，可知一心忙亂在。用一心，錯一心；理一事，壞一事，即豎得許多功能，亦是沙水不成團。如喫飯穿衣，有甚奇事？纔忙亂，已從脊梁過。學無本領，漫言主靜，總無益也。以下庚申前録。

知行自有次第，但知先而行即從之，無間可截，故云一。後儒喜以覺言性，謂一覺無餘事，即知即行，其要歸于無知。知既不立，一亦難言。噫！是率天下而禪也。

有不善未嘗不知，是謂良知。知之未嘗復行也，是謂致知。

盈天地間皆道也，學者須自擇乎中庸。事之過不及處，即爲惡事；則念之有倚著處，即爲惡念。擇善非擇在事上，直證本心始得。《識仁》一篇，總是狀仁體合下如此，當下認取，活潑地，不須著纖毫氣力，所謂我固有之也。然誠敬爲力，乃是無著力處。

蓋把持之存，終屬人僞；誠敬之存，乃爲天理。只是存得好，便是誠敬。存，正是防檢，克己是也；存，正是窮索，擇善是也。若泥不須防檢窮索，則誠敬之存當在何處？未免滋高明之惑。

凡人一言過，則終日言，皆婉轉而文此一言之過；一行過，則終日行，皆婉轉而文此一行之過。蓋人情文過之態如此，幾何而不墮禽獸也？以下癸亥。

日用之間，漫無事事，或出入閨房，或應接賓客，或散步迴廊，或靜窺書册，或談説無根，或思想過去未來，或料理藥餌，或揀擇衣飲，或詰童僕，或量米鹽，恁他捱排，[1]莫可適莫。自謂頗無大過，杜門守拙，禍亦無生。及夫時移境改，一朝患作，追尋來歷，多坐前日無事甲裏。如前日妄起一念，此一念便下種子；前日誤讀一册，此一册便成附會。推此以往，不可勝數。故君子不以閒居而肆惡，不以造次而違仁。

此心放逸已久，纔向内，則苦而不甘，忽復去之。總之，未得天理之所安耳。心無内外，其渾然不見内外處，即天理也。先正云：「心有所向，便是欲。」向内向外，皆欲也。以下乙丑丙寅。

釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地却在格物，所以心與天通。釋氏言心便言覺，合下遺却意，無意則無知，無知則無物。其所謂覺，亦只是虚空圓寂之覺，與吾儒體物之知不同；其所謂心，亦只是虚空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。象山言心，本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸，一盤

[1]「他」，賈本、莫本作「地」。

托出。

道本無一物可言，若有一物可言，便是礙膺之物。學本無一事可着，纔有一事可着，便是賊心之事。如學仁便非仁，學義便非義，學中便非中，學靜便非靜。止有誠敬一門，頗無破綻。然認定誠敬，執著不化，則其爲不誠不敬也，亦已多矣。夫道即其人而已矣，學如其心而已矣。

此心絶無湊泊處。從前是過去，向後是未來，逐外是人分，搜裏是鬼窟。四路把絶，就其中間不容髮處，恰是此心真湊泊處。此處理會得分明，則大本達道皆從此出。

心無物累，便是道，莫於此外更求道。此外求道，妄也。見爲妄見，思爲妄思。有見與思，即與消融去，即此是善學。

延平教人看喜怒哀樂未發時作何氣象，此學問第一義工夫。未發時有何氣象可觀？只是查檢自己病痛到極微密處，方知時雖未發，而倚著之私，隱隱已伏。纔有倚著，便易橫決。❶若於此處查考分明，如貫虱車輪，更無躱閃，則中體恍然在此。而已發之後，不待言矣。此之謂善觀氣象者。以下戊辰。

問：「未發氣象從何處看入？」曰：「從發處看入。」「如何用工夫？」曰：「其要只在慎獨。」問：「兼動靜否？」曰：「工夫只在靜，故云主靜立人極，非偏言之也。」「然則何以從發處看入？」曰：「動中求靜，是真靜之體；靜中求動，是真動之用。體用一原，動靜無端，心體本是如此。」

動中有靜，靜中有動者，天理之所以妙

❶「易」，賈本、莫本作「來」。

合而無間也。靜以宰動，動復歸靜者，人心之所以有主而常一也。故天理無動無靜，而人心惟以靜爲主。以靜爲主，則時靜而靜，時動而動，即靜即動，無靜無動。君子盡性至命之極則也。以下甲戌。

游思妄想，不必苦事禁遏。大抵人心不能無所用，但用之於學者既專，則一起一倒，都在這裏，何暇及一切游思妄想？即這裏處不無間斷，忽然走作，吾立刻與之追究去，亦不至大爲擾擾矣，此主客之勢也。

正諦當時，切忌又起爐竈。以下丙子京邸。

無事時，得一「偷」字；有事時，得一「亂」字。

程子曰：「無妄之謂誠。」無妄亦無誠。

心以物爲體，離物無知。今欲離物以求知，是張子所謂「反鏡索照」也。「然則物有時而離心乎？」曰：「無時非物。」「心在外乎？」曰：「惟心無外。」

獨字是虛位，從性體看來，則曰「莫見莫顯」，是思慮未起，鬼神莫知也。從心體看來，則曰「十目十手」，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。

「心之官則思」，「思曰睿」，「睿作聖」。性之德曰誠，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。此心性之辨也。故學始於思，達於不思而得。又曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」

「致知在格物」，《中庸》明有疏義，曰「明善」是也，然《中庸》言五者之目，而《大學》止言格致，不言所以格且致者，何也？曰：「此五者之目，已括『大學』二字內，此直言其所謂道耳。故曰『如切如磋者，道學也』，此格物之功也。」

「人心惟危，道心惟微」，道心即在人心

中看出，始見得心性一而二，二而一。然學者工夫不得不向危處做起，是就至粗處求精，至紛處求一，至偏倚處求中也。

擇善固執，正是從氣質上揀擇德性來，所以至精。

纔認己無不是處，愈流愈下，終成凡夫。纔認己有不是處，愈達愈上，便是聖人。

獨體只是個微字，慎獨之功，亦只在於微處下一著子，總是一毛頭，立不得也。故曰「道心惟微」。心一也，合性而言則曰仁，離性而言則曰覺。覺則仁之親切痛癢處，然不可以覺爲仁，正謂不可以心爲性也。又統而言之則曰心，析而言之則曰天下、國、家、身、心、意、知、物。惟心精之合意、知、物，粗之合天下、國、家與身，而後成其爲覺。若單言心，則心亦一物而已。凡聖賢言心，皆合八條目而言者也，或止合意、知、物言。惟《大學》列在八目之中，而血脈仍是一貫。正是此心之全譜，又特表之曰「明德」。

《大學》之言心也，曰忿懥、恐懼、好樂、憂患而已，此四者，心之體也。其言意也，則曰好好色，惡惡臭。好惡者，此心最初之機，即四者之所自來，故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知善知惡之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也。又就知中指出最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂獨也。故物即是知，非知之所照也。《大學》之教，一層切一層，真是水窮山盡學問。原不以誠意爲主，以致良知爲用神者。

有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，有善無惡者是

物則。

一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。

或曰：「君子既常戒懼於睹聞矣，又必及其所不睹聞，方是須臾不離道否？」曰：「如此，則是判成兩片矣。且人自朝至夕，終無睹聞不著時。即後世學者，有一種瞑目杜聰工夫，亦是禪門流弊，聖學原無此教法。」

無極而太極，獨之體也。動而生陽，即「喜怒哀樂未發謂之中」；靜而生陰，即「發而皆中節謂之和」。纔動於中，即發於外。纔發於外，則無事矣，是謂動極復靜；纔發於外，即止於中，止於中則有本矣，是謂靜極復動。一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉。若謂有時而動，因感乃生；有時而靜，與感俱滅，則性有時而生滅矣。蓋時位不能無動靜，而性體不與時位爲推遷，故君子戒懼於不睹不聞，何時位動靜之有？

問：「人心既無無喜怒哀樂時，❶而藏發總一機矣。若夫氣機之屈伸，畢竟有寂感之時。寂然之時，四者終當冥於無端；感通之時，四者終當造於有象。則又安得以未發爲動，而已發反爲靜乎？」曰：「性無動靜者也，而心有寂感。當其寂然不動之時，喜怒哀樂未始淪于無。及其感而遂通之際，喜怒哀樂未始滯于有。以其未始淪于無，故當其未發，謂之陽之動，動而無動故也。以其未始滯于有，故及其已發，謂之陰之靜，靜而無靜故也。動而無動，靜而

❶「無無」，原作「無」，據賈本、莫本補。

無靜，神也，性之所以爲性也。動中有動，靜中有靜，物也，心之所以爲心也。」

體認親切法：

身在天地萬物之中，非有我之得私；

心在天地萬物之外，非一膜之能囿。

通天地萬物爲一心，更無中外可言；

體天地萬物爲一本，更無本心可覓。

先生有詩云：「只卷圓相形容似，❶纔點此兒面目肥。」即此可以辨儒、釋。

或曰：「慎獨是第二義，學者須先識天命之性否？」曰：「不慎獨，又如何識得天命之性？」以下丙子《獨證編》。

只此喜怒哀樂，而達乎天地即天地之寒暑災祥，達乎萬物即萬物之疾痛痾癢。

伊、洛拈出「敬」字，本《中庸》「戒慎恐懼」來。然「敬」字只是死工夫，不若《中庸》說得有著落。以戒慎屬不睹，以恐懼屬不聞，總只爲這些子討消息，胸中實無個敬字也。故主靜立極之說最爲無弊。

小人只是無忌憚，便結果一生。至《大學》止言閒居爲不善耳。閒居時有何不善可爲？只是一種懶散精神，漫無著落處，便是萬惡淵藪，正是小人無忌憚處，可畏哉！

陽明先生言良知，即物以言知也，若早知有格物義在，即止言致知亦得。朱子言獨知，對覩聞以言獨也，若早知有不睹不聞義在，即止言慎獨亦得。

離獨一步，便是人僞。

主靜之說，大要主於循理，然昔賢云道德言動，皆翕聚爲主，發散是不得已事，天

❶「卷」，莫本作「圈」。

地萬物皆然。則亦意有專屬，正黃葉止兒啼，❶是方便法也。

喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至殽而爲七情，曰喜怒哀懼愛惡欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所爲感於物而動，性之欲也，七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀樂四者，其發與未發，更無人力可施也。

後人解中和，誤認是七情，故經旨晦至今。

古人「恐懼」二字，當用在平康無事時。及至利害當前，無可迴避，只得赤體承當。世人只是倒做了。

九容分明畫出有道形容氣象，然學者一味學不得，吾病其徇外而爲人也。

本體只是這些子，工夫只是這些子，并這些子，仍不得分此爲本體，彼爲工夫。既無本體工夫可分，則亦并無這些子可指，故曰「上天之載，無聲無臭」，至矣。

盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其後起也。而求道者輒求之未始有氣之先，以爲道生氣，則道亦何物也，而遂能生氣乎？以下丁丑。

或曰虛生氣，夫虛即氣也，何生之有？吾遡之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，是謂太極。

天者，萬物之總名，非與物爲君也。道者，萬器之總名，非與器爲體也。性者，萬

❶「葉」，原作「藥」，據賈本、莫本改。

形之總名，非與形爲偶也。

一心也，而在天謂之誠，人之本也；在人謂之明，天之本也。故人本天，天亦本人。離器而道不可見，故道器可以上下言，不可以先後言。「有物先天地」，異端千差萬錯，從此句來。一氣之變，雜然流行，類萬物而觀，人亦物也。而靈者不得不靈，靈無以異于蠢也。故靈含蠢，蠢亦含靈。類萬體而觀，心亦體也。而大者不得不大，大無以分於小也，故大統小，小亦統大。

人心徑寸耳，而空中四達，有太虛之象。虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。此天命之體，而性道教所從出也。

覺有主，是先生創見。

天樞轉於於穆，地軸亘於中央，人心藏於獨覺。

理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性，千古支離之説，可以盡掃。而學者從事于入道之路，高之不墮于虛無，卑之不淪于象數，道術始歸于一乎！

天命流行，物與无妄，言實有此流行之命，而物物付畀之，非流行之外另有個无妄之理。

乾坤合德而無爲，故曰「一陰一陽之謂道」，非迭運之謂也。至化育之功，實始乎繼體之長子，而長女配之；成乎少男，而少女配之，故曰「繼之者善也，成之者性也」。今曰繼靜而動，亦非也。以斯知人心之獨體，不可以動靜言，而動靜者，其所乘之位也，分明是造化之理。

心無善惡，而一點獨知，知善知惡。知善知惡之知，即是好善惡惡之意；好善惡惡之意，即是無善無惡之體，此之謂無極而

太極。意者，心之所存，非所發也。或曰：「好善惡惡，非所發乎？」曰：「意之好惡，與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見；起念之好惡，兩在而異情。以念爲意，何啻千里！」

自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章、延平，遂以「看喜怒哀樂未發以前氣象」爲單提口訣。夫所謂未發以前氣象，即是獨中真消息，但說不得前後際耳。蓋獨不離中和，延平姑即中以求獨體，而和在其中，此慎獨真方便門也。後儒不察，謂未發以前專是靜寂一機，直欲求之思慮未起之先，而曰「既思即是已發」，果然心行路絕，語言道斷矣。故朱子終不取延平之說，遂專守程門主敬之法以教學者。特其以獨爲動念邊事，不爲無弊。至湖南中和問答，轉折發明，內有以心爲主，則性情各有統理，而敬之一字又所以流貫乎動靜之間，庶幾不謬於慎獨之說。最後更以察識端倪爲第一義爲誤，而仍歸之涵養一路，可爲善學延平者，然終未得《中庸》本旨。

陽明子言良知，每謂「個個人心有仲尼」，至於中和二字，則反不能信，謂「必慎獨之後，方有此氣象」。豈知中和若不是生而有之，又如何養成得？中只是四時之中氣，和只是中氣流露處。天若無中氣，如何能以四時之氣相禪不窮？人若無中氣，如何能以四端之情相生不已？故曰：「哀樂相生，循環無端。正目而視之，不可得而見；傾耳而聽之，不可得而聞。」戒懼於所不睹聞。其旨一也。

性情之德，有即心而見者，有離心而見者。即心而言，則寂然不動，感而遂通，當喜而喜，當怒而怒，哀樂亦然。由中道和，

有前後際，而實非判然分爲二時。離心而言，則維天於穆，一氣流行，自喜而樂，自樂而怒，自怒而哀，自哀而復喜。由中道和，有顯微際，而亦非截然分爲兩在。然即心離心，總見此心之妙，而心與性不可以分合言也。故寂然不動之中，四氣實相爲循環；而感而遂通之際，四氣又迭以時出。即喜怒哀樂之中，各有喜怒哀樂焉。如初喜屬喜，喜之暢屬樂，喜之斂屬怒，喜之藏屬哀，餘倣此是也。又有逐感而見者，如喜也而溢爲好，樂也而溢爲樂，怒也而積爲忿懥，一哀也而分爲恐、爲懼、爲憂、爲患，非樂而淫，即哀而傷。且陽德衰而陰慘用事，喜與樂之分數減，而忿懥、恐懼、憂患之分數居其偏勝，則去天愈遠，心非其心矣。

陽明子曰：「語言正到快意時，便翕然能止截得；意氣正到發揚時，便肅然能收斂得；嗜欲正到沸騰時，便廓然能消化得，此非天下之大勇不能。然見得良知親切，工夫亦自不難。」愚謂語言既到快意時，自能繼以止截；意氣既到發揚時，自能繼以收斂；嗜欲既到沸騰時，自能繼以消化。此正一氣之自通自復，分明喜怒哀樂相爲循環之妙，有不待品節限制而然。即其間非無過不及之差，而性體原自周流，不害其爲中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，則雖日用動靜之間，莫非天理流行之妙，而於所謂良知之見，亦莫親切於此矣。若必借良知爲鑒察官，欲就其一往不返之勢皆一一逆收之，以還之天理之正，則心之與性先自相讐，而杞柳桮棬之說有時而伸也必矣。

《中庸》言喜怒哀樂，專指四德而言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德

也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即信之德也。故自四者之存諸中言，謂之中，不必其未發之前別有氣象也，即天道之元亨利貞運于於穆者是也。自四者之發於外言，❶謂之和，不必其已發之時又有氣象也，即天道之元亨利貞呈於化育者是也。惟存發總是一機，故中和渾是一性。如内有陽舒之心，爲喜爲樂，外即有陽舒之色，動作態度無不陽舒者。内有陰慘之心，爲怒爲哀，外即有陰慘之色，動作態度無不陰慘者。推之一動一靜，一語一默，莫不皆然。此獨體之妙，所以即微即顯，即隱即見，即慎獨之學，即中和，即位育，此千聖學脈也。

心意知物是一路，不知此外何以又容一念字？今心爲念，蓋心之餘氣也。餘氣也者，動氣也，動而遠乎天，故念起念滅，爲厥心病，還爲意病，爲知病，爲物病。故念有善惡，而物即與之爲善惡，物本無善惡也；念有昏明，而知即與之爲昏明，知本無昏明也；念有真妄，而意即與之爲真妄，意本無真妄也；念有起滅，而心即與之爲起滅，心本無起滅也。故聖人化念還心，要於主靜。

心之官則思，一息不思，則官失其職。故人心無思而無乎不思，絶無所謂思慮未起之時。惟物感相乘，而心爲之動，則思爲物化，一點精明之氣不能自主，遂爲憧憧往來之思矣。又如官犯贓，乃溺職也。

思即是良知之柄。

知無不良，只是獨知一點。

朱子以未發言性，仍是逃空墮幻之見。

❶「自」，原作「此」，據賈本、莫本改。

性者，生而有之之理，無處無之。如心能思，心之性也；耳能聽，耳之性也；目能視，目之性也；未發謂之中，未發之性也；已發謂之和，已發之性也。博而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山，勢之性也。

程子曰：「惡亦不可不謂之性。」如麟鳳梟獍，其性之仁暴，皆生而有之。假令易梟獍而仁，易麟鳳而暴，則非其性矣。水清則明，清之性也；水濁則暗，濁之性也。千古性學不明，只因將做一好題目看，故或拘于一處，或限於一時，而不能相通以類萬物之情，使性善之旨反晦。

性即理也，理無定理，理亦無理。

張子曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」是性與氣分明兩事矣。即程子之見，亦近儱侗。凡言性者，皆指氣質而言也，或曰有氣質之性，有義理之性，亦非也。盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性。如曰「氣質之理」即是，豈可曰「義理之理」乎？

周天三百六十五度四分度之一，曰一歲一周天。而天以一氣進退，平分四時，溫涼寒燠，不爽其則。一歲如此，萬古如此。即其間亦有愆陽伏陰，釀爲災祥之數，而終不易造化之大常。此所謂「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也」。

鐘虛則鳴，叩之以大則大鳴，叩之以小則小鳴，以爲別有一物主所以鳴者，非也。盈天地間道理，不過如此。正爲虛而能應之理，物物皆然，非鐘所得而私也。此可以明性體矣。

古今性學不明，只是將此理另作一物看，大抵臧三耳之說。佛氏曰「性，空也」，空與色對，空一物也。老氏曰「性，玄也」，

玄與白對，玄一物也。吾儒曰「性，理也」，理與氣對，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障於理，幾何而勝之？

朱子於「獨」字下補一「知」字，可謂擴前聖所未發，❶然專以屬之動念邊事，何耶？豈靜中無知乎？使知有間於動靜，則不得謂之知矣。

心無存亡，但離獨位便是亡。

滿腔子皆惻隱之心，以人心八萬四千毫竅，❷在在靈通，知痛癢也。只此知痛癢心，便是惻隱之心。凡乍見孺子感動之心，皆從知痛癢心一體分出來。朱子云「知痛是人心，惻隱是道心」，太分析。惻隱是知痛表德。

慈湖宗無意，亦以念爲意也，只是死念法。若意則何可無者？無意則無心矣。龍溪有「無心之心則體寂，無意之意則應圓」，此的傳慈湖之衣鉢也。文成云「慈湖不免著在無意上」，則龍溪之説，非師門定本可知。若夫子之「毋意」，正可與誠意之説相發明。誠意乃所以毋意也，毋意者，毋自欺也。

子絶四，毋意，聖人心同太虛，一疵不存，了無端倪可窺，即就其存主處，亦化而不有，大抵歸之神明不測而已。自意而積成爲我，纔説得是私意，若竟以意爲私，是認念爲意也。日用之間，動靜云爲，莫不各有自然之理，苟能順以應之，如飢食渴飲，夏葛冬裘，不起一見，則亦無往而非道矣。纔起一見，便屬我見，强我合道，動成兩畔。

以下戊寅。

❶「謂」，原作「爲」，據賈本、莫本改。

❷「心」，賈本、莫本作「身」。

格物，是格其有善無惡之物。

存其心，養其性，存得恰好處便是養。本是一個工夫，却須兩句說。正如宋人言「涵養須用敬，進學則在致知」。己卯。

人心如穀種，滿腔都是生意，欲錮之而滯矣，然而生意未嘗不在也，疏之而已耳。又如明鏡，全體渾是光明，習染薰之而暗矣，然而明體未嘗不存也，拂拭而已耳。惟有內起之賊，從意根受者不易除，更加氣與之拘，物與之蔽，則表裏夾攻，更無生意可留、明體可觀矣，是爲喪心之人。君子惓惓于謹獨，以此。以下庚辰。

「省察」二字，正存養中喫緊工夫。如一念於欲，便就此念體察，體得委是欲，立與消融而後已。

聖人之所謂道者，率性而已矣。盈天地間皆性也。性一命也，命一天也。天即心，即理，即事，即物，而渾然一致，無有乎上下精粗之歧，所以謂中庸之道也。後之言道者，妄意所謂形而上者，而求之虛無，既遁有而入無，又遁無而入有，有無兩遣，善惡不立。其究也，歸之斷滅性種，而猶謂之見性，何哉？

身無妄動可乎？無妄動易，無妄念難。無妄念可乎？曰無妄念易，無妄心難。以下壬午淮上。

心是鑒察官，謂之良知，最有權，觸著便碎。人但隨俗習非，因而行有不慊。此時鑒察，仍是井井，却已做主不得。鑒察無主，則血氣用事，何所不至？一事不做主，事事不做主，隱隱一竅，托在恍惚間，擁虛器而已。

語次多詭隨，亦見主心之不一。

「小人閒居爲不善」，只爲惹却些子。

聖人勘之曰「無所不至」。

主靜，敬也。若言主敬，便贅此主字。如在性情上理會，但有過，更無不及可商。如出手太粗，應手太急，便是過，不必到分數上爭饒減也。然間有太軟太弱時，總向廓然處討消息。

人心一氣而已矣，而樞紐至微，纔入粗一二，則樞紐之地，霍然散矣，散則浮。有浮氣，因以有浮質；有浮質，因以有浮性；有浮性，因以有浮想。爲此四浮，合成妄根；爲此一妄，種成萬惡。嗟乎！其所由來者漸矣。

本心湛然，無思無爲，爲天下主。過此一步，便爲安排。心有安排，因以有倚著；有倚著，因以有方所；有方所，因以有去住；有去住，因以有轉換。則機械變詐，無所不至矣。

莫非命也，順而受之，正也。莫之爲而爲，莫之致而致，如斯而已矣。受制焉，僥倖苟免焉，一爲桎梏，一爲巖墻矣。莫非性也，率而由之，真也。無爲其所不爲，無欲其所不欲，如斯而已矣。安排焉，知過造作焉，一爲湍水，一爲杞柳矣。以下壬午京邸。

人有恒言曰：「性命由一念之起滅，一息之呼吸，一日之晝夜，推之以至百年之生死。時然而然，不期然而然，莫非性也，則莫非命也。」今人專以生死言性命，蓋指其盡處言也。而漸易以七尺之成毀，則性命之說，有時而晦矣。

心放自多言始，多言自言人短長始。

後之學者，每於道理三分之：推一分於在天，以爲天命之性；推一分於萬物，以爲在物之理；又推一分於古今典籍，以爲耳目之用神。反而求之吾心，如赤貧之子，

一無所有，乃日夕乞哀於三者，而幾幾乎其來舍焉。客子之過逆旅，止堪一宿。所謂疏者，續之不堅也。當是時，主人貧甚，尚有一點靈明可恃，爲續命之膏，又被佛氏先得之，則益望望然恐，曰：「我儒也，何以佛爲？」并其靈明而棄之。於是天地萬物、古今典籍皆闕亡，而返求其一宿而不可得，終望門持鉢以死。寧爲牛後，無爲鷄口，悲夫！

或問：「孰有以一念爲萬年者乎？」曰：「無以爲也。往者過，來者續，今日之日豈非昨日之日乎？學貴日新，日日取生手，一日剥換一日，方不犯人間烟火食。」❶

《大學》首言「明德」，又繼之曰「止於至善」，蓋就明德中指出主宰，有所謂至善者而求以止之，止之所以明之也。然則學問工夫，固不止就一靈明處結果可知。以下癸未，名《存疑雜著》。

陽明先生曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。」理無動靜，氣有寂感，離氣無理，動靜有無，通一無二。以理爲靜，以氣爲動，言有言無，則善惡之辨，轉展悠謬矣。

心且是無善無惡，其如動而爲好惡，好必善，惡必惡，如火之熱，水之寒，斷斷不爽，乃見其所爲善者。孟子性善之説本此。故曰：「平旦之氣，其好惡與人相近者幾希。」此性善第一義也。《大學》之好惡，正指平旦之好惡而言，故欺曰自欺，慊曰自慊。自之爲言由也，自之爲言獨也。

朱子曰：「人心之靈，莫不有知。」即所謂良知也。但朱子則欲自此而一一致之於

❶「食」，賈本、莫本作「氣」。

外，陽明則欲自此而一一致之於中。不是知處異，乃是致處異。

《大學》言明德，則不必更言良知，知無不良，即就明德中看出。陽明特指點出來，蓋就工夫參本體，非全以本體言也。又曰：「良知即天理，即未發之中。」則全以本體言矣，將置明德於何地？至後人益張大之，搬弄此二字，愈晦原初立言之旨。

佛氏之學，只主靈明，而抹去善惡二義。故曰：「不思善，不思惡時，見本來面目。」本來面目仍只是一點靈明而已。後之言《大學》者本之，豈《大學》之義乎？

胡敬齋曰：「心有耑主之謂意。」朱子釋《訓蒙詩》曰：「意是情專所主時。」近之。《大學章句》以心之所發言，恐未然。愚謂敬齋亦近之而未盡也。心有專主，蓋言有所專主也。有所專主，仍是逐物心，即朱子情專所主之說。然讀《大學》本傳，「如惡惡臭，如好好色」，方見得他專主精神只是善也。意本如是，非誠之而後如是，意還其意之謂誠。乃知意者，心之主宰，非徒以專主言也。

天一也，自其主宰而言謂之帝。心一也，自其主宰而言謂之意。天有五帝，而分之爲八節十二辰，故曰「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，❶說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」，即主宰，即流行也。此正是體用一原，顯微無間處。❷今言意爲心之所發，亦無不可，言所發而所存在其中，終不可以心爲所存，意爲所發。意者，心之所發，發則有善有惡，陽明之說有自來矣。

❶「役」，原作「没」，據賈本、莫本改。
❷「間」，原作「閒」，據賈本、莫本改。

抑善惡者意乎？好善惡惡者意乎？若果以好善惡惡者爲意，則意之有善而無惡也明矣。然則誠意一關，其止至善之極則乎？

如惡惡臭，❶如好好色，蓋言獨體之好惡也。❷元來只是自好自惡，故欺曰「自欺」，慊曰「自慊」。既是自好自惡，則好在善，即是惡在不善；惡在不善，即是好在善，故好惡雖兩意而一幾。若以所感時言，則感之以可好而好，感之以可惡而惡，方有分用之機。然所好在此，所惡在彼，心體仍只是一個。一者誠也，意本一，故以誠體還之，非意本有兩，而吾以誠之者一之也。

古本聖經而後，首傳誠意，前不及先致知，後不及欲正心，直是單提直指，以一義總攝諸義。至末又云「故君子必誠其意」，何等鄭重！故陽明古本序曰：「《大學》之道，誠意而已矣。」豈非言誠意而格致包舉其中，言誠意而正心以下更無餘事乎？乃陽明宛轉歸到致良知爲《大學》本旨，大抵以誠意爲主意，以致良知爲工夫之則，蓋曰「誠意無工夫，工夫只在致知」，以合於明善是誠身工夫，博文是約禮工夫，惟精是惟一工夫，豈不直截簡要？乃質之「誠意」一本傳，終不打合。及攷之「修身」章「好而知其惡，惡而知其美」，只此便是良知。然則致知工夫不是另一項，仍只就誠意中看出。如離却意根一步，亦更無致知可言。余嘗謂好善惡惡是良知，舍好善惡惡，無所謂知善知惡者。好即是知好，惡即是知惡，非謂既知了善，方去好善；既知了惡，方去惡

❶「如」，原作「好」，據賈本、莫本改。
❷「惡」，原作「也」，據賈本、莫本改。

惡。審如此，亦安見所謂良者？乃知知之與意，只是一合相，分不得精粗動靜。且陽明既以誠意配誠身，約禮、惟一，則莫一於意，莫約於誠意一關。今云「有善有惡意之動」，善惡雜揉，向何處討歸宿？抑豈《大學》知本之謂乎？如謂誠意即誠其有善有惡之意，誠其有善，固可斷然爲君子；誠其有惡，豈有不斷然爲小人？吾不意當良知既致之後，只落得做半個小人。若云致知之始，有善有惡；致知之後，無善無惡，則云「《大學》之道正心而已矣」始得。前之既欲提宗於致知，後之又欲收功於正心，視誠意之關，直是過路斷橋，使人放步不得，主意在何處？

濂溪曰「幾善惡」，即繼之曰「德，愛曰仁，宜曰義，通曰禮，知曰智，守曰信」，此所謂德，幾也，道心惟微也。幾本善，而善中有惡，言仁義非出於中正，即是幾之惡，不謂忍與仁對，乖與義分也。先儒解幾善惡，多誤。

「有善有惡意之動，知善知惡知之良」二語，決不能相入，則知與意分明是兩事矣。將意先動，而知隨之耶？抑知先主，而意繼之耶？如意先動而知隨之，則知落後著，不得謂良；如知先主而意繼之，則離照之下，安得更留鬼魅？若或驅意於心之外，獨以知與心，則法惟有除意，不當誠意矣。且自來經傳無有以意爲心外者，求其說而不得，無乃即知即意乎？果即知即意，則知良意亦良，更不待言。

「幾者，動之微」，不是前此有個靜地，後此又有動之著在，而幾則界乎動靜之間者。審如此三截看，則一心之中，隨處是絕流斷港，安得打合一貫？余嘗謂周子誠、

神、幾非三事，總是指點語。《大學》止辨公私義利，而不分理欲天人；《中庸》只指隱微顯見，而不分前後動靜。此是儒門極大公案，後人憒憒，千載於今。

「如惡惡臭，如好好色」，全是指點微體。過此一關，微而著矣。好而流爲好樂，惡而流爲忿懥，又再流而爲親愛之僻，爲賤惡之僻，又再流而爲民好之僻，民惡之僻。濫觴之弊一至於此，總爲不誠意故。然則以「正心」章視誠意，微著之辨彰彰，而世儒反以意爲粗根，以心爲妙體。

後儒格物之說，當以淮南爲正。曰：「格知身之爲本，而家國天下之爲末。」予請申曰：「格知誠意之爲本，而正修齊治平之爲末。」陽明云：「意在於事親，則致吾良知於事親之物。」❶只意在於事親，便犯個私意了。當晨昏，則定省；當冬夏，則溫清，何處容得意在於事親耶？

朱子表章《大學》，於格致之說最爲緊要，❷而於誠意反草草，平日不知作何解？至易簀，乃定爲今章句，曰「實其心之所發」，不過是就事盟心伎倆，於法已疏矣。至「慎獨」二字，明是盡性喫緊工夫，與《中庸》無異旨，而亦以「心之所發」言，不更疏乎？朱子一生學問，半得力於主敬，今不從慎獨二字認取，而欲撥敬於格物之前，真所謂握燈而索照也。

予嘗謂學術不明，只是《大學》之教不明。《大學》之教不明，不爭格致之辨，而實在誠正之辨。蓋良知與聞見之知，總是一知，良知何嘗離得聞見？聞見何嘗遺得心

❶ 「於」，原無，據賈本、莫本補。
❷ 「緊要」，賈本、莫本作「吃緊」。

靈？水窮山盡，都到這裏。誠正之辨，所關甚大。辨意不清，則以起滅爲情緣；辨心不清，則以虛無落幻相。兩者相爲表裏，言有言無，不可方物。即區區一點良知，亦終日受其顛倒播弄而不自知，適以爲濟惡之具而已。視聞見支離之病，何啻霄壤！一誠貫所性之全，而工夫則自明而入，故《中庸》曰誠身，曰明善；《大學》曰誠意，曰致知，其旨一也。要之，明善之善，不外誠，明之所以誠之也；致知之知，不離此意，致之所以誠之也。本體工夫，委是打合。

意根最微，誠體本天。本天者，至善者也。以其至善，還之至微，乃見其真止。定靜安慮，次第俱到，以歸之得，得無所得，乃爲真得。禪家所謂向一毛孔立脚是也。此處圓滿，無處不圓滿；此處虧欠，無處不虧欠。故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之爲言欠也，所自者欠也。自處一動，便有夾雜；因無夾雜，故無虧欠。而端倪在好惡之地，性光呈露，善必好，惡必惡，彼此兩關，乃呈至善。故謂之「如好好色，如惡惡臭」。此時渾然天體用事，不着人力絲毫。於此尋個下手工夫，惟有慎之一法，乃得還他本位，曰獨。仍不許動亂手脚一毫，所謂誠之者也。此是堯、舜以來相傳心法，學者勿得草草放過。

心體本無動靜，性體亦無動靜，以未發爲性，已發爲情，尤屬後人附會。喜怒哀樂，人心之全體，自其所存者，謂之未發；自其形之外者，謂之已發。寂然之時，亦有未發已發；感通之時，亦有未發已發。中外一機，中和一理也。若徒以七情言，如笑啼怒罵之類，畢竟有喜時，有不喜時；有怒

時，有不怒時。以是分配性情，勢不得不以斷滅者爲性種，而以紛然雜出者爲情緣，分明有動有靜矣。

周子主靜之靜，與動靜之靜迥然不同。蓋動靜生陰陽，兩者缺一不得。若於其中偏處一焉，則將何以爲生生化化之本乎？然則周子何以又下個靜字，曰：只爲主宰處著不得註脚，只得就流行處討消息。亦以見動靜只是一理，而陰陽太極只是一事也。

先儒之解《大學》者，以意爲心之所發，而以所發先所存，故於《中庸》亦有「致和以致中」等語。近時鄒吉水有曰：「舍已發之和，而欲求未發之中，雖孔子不能。」總爲不能出脱一意字，故其説種種悠謬。信如此，只合和爲天下之大本矣。

問：「雖不見聞，亦不敢忽，如何？」曰：「此除是閉耳合眼也。心不在焉，始有視而不見、聽而不聞時。若靜中工夫愈得力，則耳目聰明亦愈加分曉，可見人生並無不睹不聞時也。若謂戒懼工夫，不向睹聞處著力則可。」

知在善不善之先，故能使善端充長，而惡自不起。若知在善不善之後，無論知不善，無救於知長，勢必至遂非文過，即知善反多此一知，雖善亦惡。今人非全不知，只是稍後耳，視聖人霄壤。知只是良知，而先後之間，所爭致與不致也。

起一善念，吾從而知之，知之之後，如何頓放此念？若頓放不妥，吾慮其剜肉成瘡。起一惡念，吾從而知之，知之之後，如何消化此念？若消化不去，吾恐其養虎遺患。總爲多此一起，纔有起處，雖善亦惡；轉爲多此一念，纔屬念緣，無滅非起。今人

言致良知者如是。

「國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。」此興亡之先兆也。蓋人心亦有兆焉，方一念未起之先，而時操之以戒懼，即與之一立立定，不至有岐路相疑之地，則此心有善而無惡。即有介不善于善中，而吾且擇之精而守之一，若明鏡當空，不能眩我以妍媸。此所謂善必先知之，不善必先知之。吾之言致知之學者如是。

就性情上理會，則曰涵養；就念慮上提撕，則曰省察；就氣質上消鎔，則曰克治。省克得輕安，即是涵養；涵養得分明，即是省克。其實一也，皆不是落後着事。

知無先後，但自誠而明，便占先手。故曰「至誠之道，可以前知」。若自明而誠，尚得急着；離誠言明，終落後着。即明盡天下之理，都收拾不到這裏來，總屬狂慧。

天命之性不可得而見，即就喜怒哀樂求之，猶以爲粗幾，不足據也。故又就喜怒哀樂一氣流行之間，而誠通誠復，有所謂鬼神之德者言之。德即人心之德，即天命之性，故不睹不聞之中，而莫見莫顯者存焉。是以君子之戒慎恐懼，真若或使之，如所謂「小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，無貳爾心」者，故特以祭法推明之。一切工夫，總是一誠，乃信陽明先生「戒慎恐懼是本體」之說非虛語也。本體此誠，工夫亦此誠，相逼成象，洋洋復洋洋，凡以見鬼神之爲德如此。

本心之學，聖學也。而佛氏張大之，諱虛而言空。空故無所不攝，攝一切有無而皆空，一切有無不受也。又離一切有無而不空，其所空自在也。看來只是弄精魂，語下而遺上者歟？

誠者不思而得，良知不慮而知。良知誠也，致知誠之者也。此文成秘旨。

太極本無極，是直截語。如後人參解，乃曰「太極本於無極」耳。信如此，豈不加一重障礙？宜象山之听听而訟也。

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」何故避「性」字不言？只爲性不可指言也。蓋曰吾就性中之情蘊而言，分明見得是善。今即如此解，尚失孟子本色，況可云以情驗性乎？何言乎情之善也？孟子言這惻隱心就是仁，何善如之？仁義禮智，皆生而有之，所謂性也，乃所以爲善也。指情言性，非因情見性也。即心言性，非離心言善也。後之解者曰：「因所發之情，而見所存之性；因所情之善，而見所性之善。」豈不毫釐而千里乎？

凡所云性，只是心之性，決不得心與性對。所云情，可云性之情，決不得性與情對。

「惻隱之心，仁也。」又曰「惻隱之心，仁之端也」。說者以爲端緒見外耳，此中仍自不出來，與「仁也」之意稍傷。不知人皆有不忍人之心，只說得仁的一端，因就仁推義禮智去，故曰四端，如四體判下一般，說得最分明。後人錯看了，又以誣仁也。因以孟子誣《中庸》未發爲性、已發爲情，雖喙長三尺，向誰說。

「口之於味」一章，最費解說，今略爲拈出。蓋曰耳目口鼻之欲，雖生而有之之性乎？然獨無所以宰制之乎？是即所謂命也。故君子言命不言性，以致遏欲存理之功。綱常倫物之則，有至有不至，雖生而若限之命乎？然孰非心之所固有乎？是則所謂性也。故君子言性不言命，以致盡人

達天之學。蓋性命本無定名，合而言之，皆心也。自其權籍而言，則曰命，故嘗能爲耳目口鼻君；自其體蘊而言，則曰性，故可合天人，齊聖凡，而歸於一。總許人在心上用功，就氣中參出理來，故兩下分疏如此。若謂命有不齊，惟聖人全處其豐，豈耳目口鼻之欲，聖人亦處其豐乎？性有不一，惟聖人全出乎理，豈耳目口鼻之性，獨非天道之流行乎？審若此，既有二性，又有二命矣。惟提起心字，則性命各有條理，令人一一推諉不得，此孟子道性善本旨也。後之言性者，離心而言之，離之弗能離，則曰「一而二，二而一」，愈玄愈遠，離性言命亦然。

義以爲性命之辨，莫明於此。耳目口鼻，是氣之流行者，離氣無所爲理，故曰性也。然即謂是爲性，則理氣渾矣。乃就氣中指出其主宰之命，這方是性。故於耳目口鼻之流行者，不竟謂之爲性也。綱常倫物之則，世人以此爲天地萬物公共之理，用之範圍世教，故曰命也。所以後之儒者，窮理之學必從公共處窮之，而我之所有者，唯知覺耳。孟子言此理自人所固有，指出性眞，不向天地萬物上求，故不謂之命也。宋儒以上段是氣質之性，下段是義理之性，豈不誤哉？

勿忘勿助間，適合其宜即義，非以勿忘勿助去集那義也。如此，正是義襲了。

知言之學，只是從未發之中看得透，故早破了偏見。此處差之毫釐，氣便於此而受過，過則暴也。此孟子得統於子思處。

主一之謂敬。心本有主，主還其主，便是主一。今日乃打破敬字，濂溪以中言性，而本之剛柔善惡。剛柔二字，即喜怒哀樂之別名。剛善，則怒中有喜，惡則即是偏於剛，一味肅殺之氣矣。柔善，則喜中有怒，惡則即是偏於柔，一味優柔之氣矣。中便

是善，言於剛柔之間認個中，非是於善惡之間認個中，又非是於剛善柔善之外另認個中也。此中字，分明是「喜怒哀樂未發之謂中」，故即承之曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」《圖說》言仁義中正，仁義即剛柔之別名，中正即中和之別解，皆爲《中庸》註疏。後人不解《中庸》，并不解《圖說》、《通書》矣。

周子思之功，全向幾處用。幾者動之微，吉之先見者也。知幾故通微，通微故無不通。故可以盡神，可以體誠，故曰「思者聖功之本，而吉凶之機也」。吉凶之機，言善惡由此而出，非幾中本有善惡也。幾動誠動，言幾中之善惡方動於彼，而爲善去惡之實功已先動於思。所以謂之「見幾而作，不俟終日」，所以謂之「知幾其神」。機非幾也，言發動所由也。

善不善之幾，中於感應者，止有過不及之差，而乘於念慮者，則謂之惡。然過而不已，念慮乘之，亦鮮不爲大惡矣。

君子知幾，端在感應上控持得力。若念慮之惡，君子早已絶之矣。

程子以水喻性，其初皆清也，而其後漸流而至於濁，則受水之地異也。如此分義理與氣質，似甚明。但《易》稱「各正性命，乃利貞」，又稱「成之者性也」，亦以誠復言，則古人言性，皆主後天，而至於人生而靜以上，所謂不容說者也。即繼之者善，已落一班，畢竟離氣質無所謂性者。生而濁則濁，生而清則清，非水本清而受制於質故濁也。如此，則水與受水者終是兩事，性與心可分兩事乎？余謂水，心也；而清者，其性也。有時而濁，未離乎清也，相近者也。其終錮於濁，則習之罪也。

性本虛位，心有定理。

敬齋云：「敬無間斷，便是誠。」予謂心有間斷，只爲不敬，故若敬，則自無間斷。敬則所以誠之也，此所謂自明而誠也，非敬即是誠。敬齋尚未及和靖，敬齋只持守可觀，而和靖於涵養分上大是得力。

會　語

問：「未發之中，難以摸索。」曰：「中體瑩然，何勞摸索？纔摸索，便不是中。」

爲學莫先於辨誠僞，苟不於誠上立脚，千修萬修，只做得禽獸路上人。

祁世培問：「人於生死關頭不破，恐於義利尚有未淨處。」曰：「若從生死破生死，如何破得？只從義利辨得清，認得真，有何生死可言？義當生自生，義當死自死，眼前止見一義，不見有生死在。」

問「生死」，陶石梁以臘月三十日言之。先生曰：「臘月三十日，謂一年之事以此日終，而一年之事不自此日始，須從正月初一日做起也。」

問：「格物當主何説？有言聖賢道理圓通，門門可入，不必限定一路。」先生曰：「畢竟只有慎獨二字足以蔽之，別無門路多端可放步也。」

問：「三教同源否？」曰：「莫懸虛勘三教異同，且當下辨人禽兩路。」

古人成説如琴譜，要合拍須自家彈。❶

靜坐是養氣工夫，可以變化氣質。

陶石梁每提「識認」二字。果未經識，如何討下手？乃門下便欲識認個甚麽，轉

❶「合」，原無，據莫本補。

落影響邊事，愈求愈遠，墮入坑塹。《中庸》言「道不遠人」，其要歸之子臣弟友，學者乃欲遠人以爲道乎？

世人無日不在禽獸中生活，彼不自覺，不堪當道眼觀，并不堪當冷眼觀。今以市井人觀市井人，彼此不覺耳。

問：「先生教某靜坐，坐時愈覺妄念紛擾，奈何？」曰：「待他供狀自招也好，不然且無從見矣。此有根株在，如何一一去得，❶不靜坐，他何嘗無？只是不覺耳。」

吾輩心不能靜，只爲有根在。假如科舉的人只着在科舉上，仕途的人只着在仕途上，即不專爲此，總是此傍枝生來。所以濂溪教人，只把「無欲」兩字作丹頭。

先生嘆曰：「人謂爲人不如爲己，故不忠。看來忠於己謀者亦少，如機變，如蠢愚，❷如欺世盜名，日日戕賊此身，誤認是佔便宜事。」有友問：「三代之下，惟恐不好名，名字恐未可抹壞。」王金如云：「這是先儒有激之言。若論一名字，貽禍不是小小。」友謂：「即如今日之會，來聽者亦爲有好名之心耳。即此一念，便亦足取。」先生曰：「此語尤有病。這會若爲名而起，是率天下而爲亂臣賊子，皆吾輩倡之也，諸友裹足而不可入斯門矣。」友又謂：「大抵聖賢學問，從自己起見；豪傑建立事業，則從動名起見。無名心，恐事業亦不成。」先生曰：「不要錯看了豪傑。古人一言一動，凡可信之當時，傳之後世者，莫不有一段真至精神在內。此一段精神，所謂誠也。惟誠，故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虛

❶「一一」，賈本、莫本作「一旦」。
❷「愚」，原作「息」，據莫本改。

假，便是不誠。不誠則無物，何從生出事業來？」

問：「無欲而後可言良知否？」曰：「只一致知便了。若言致知，又言無欲，則致知之上又須添一頭腦。所謂無欲，只是此心之明；所言有欲，只是此心之昧。有欲無欲，止爭明昧，相去不遠。但能常明，❶不必更言無欲。」

習染日降，而人心萬古如一日。

敬則心中無一事。

舉「飯疏」章，先生曰：「浮雲不礙太虛，聖人之心亦然，直是空洞無一物。今且問如何是太虛之體？」或曰：「一念不起時。」先生曰：「心無時而不起，試看天行健，何嘗一息之停？所謂不起念，只是不起妄念耳。」

性無性，道無道，理無理，何也？蓋有心而後有性，有氣而後有道，有事而後有理。故性者，心之性；道者，氣之道；理者，事之理也。

無形之名，從有形而起，如曰性，❷如曰仁義禮智信，皆無形之名也。然必有心而後有性之名，有父子而後有仁之名，有君臣而後有義之名。推之禮智信皆然。故曰「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」。

先生儆諸生曰：「吾輩習俗既深，平日所爲皆惡也，非過也。學者只有去惡可言，改過工夫且用不着。」又曰：「爲不善，却自恕爲無害，不知宇宙儘寬，萬物可容，容我一人不得。」

吾輩偶呈一過，人以爲無傷。不知從

❶「常」，原作「嘗」，據莫本改。
❷「如曰性」，原無，據賈本、莫本補。

此過而勘之，先尚有幾十層；從此過而究之，後尚有幾十層。故過而不已必惡，謂其出有源，其流無窮也。

苟志於仁矣，無惡也，然後有改過工夫可言。

寧學聖人而未至，無以一善成名者，士君子立志之説也。寧以一善成名，無學聖人而未至者，士君子返躬之義也。如爲子死孝，爲臣死忠，古今之常理。乃舍見在之當爲，而曰吾不欲以一善成名，是又與於不仁之甚者也。

學者或云於靜中見得道理如此，而動時又復忙亂。或云於動時頗近於道，而靜中又復紛擾。症雖二見，其實一病也。動靜二字，不能打合，如何言學？陽明在軍中，一面講學，一面應酬軍務，纖毫不亂，此時動靜是一是二？

有讀《人譜》，疑無善二字者。先生曰：「人心止有好惡一幾，好便好善，惡便惡不善，正見人性之善。若説心有個善，吾從而好之；有個不善，吾從而惡之，則千頭萬緒，其爲矯揉也多矣。且謂好惡者心乎？善惡者心乎？識者當辨之。」

《人譜》謂「無善而至善，心之體也」，與陽明先生「無善無惡者心之體」之語不同。陽明但言寂然不動之時，故下即言「有善有惡意之動」矣。先生此語，即周子「無極而太極」也。以「至善」換「太極」二字，更覺親切。人本無善，❶正言至善之不落迹象，無聲無臭也。先生從至善看到無善，善爲主也。周海門言「無善無惡，斯爲至善」，從無强名之善，無爲主也。儒、釋分途於此。

《大學》所謂「格物」，《孟子》所謂「集

❶「本」，賈本、莫本作「心」。

義」，一事也不放過，一時也不放鬆。無事時惺惺不寐，有事時一真自如，不動些子。

無事時，只「居處恭」便了。

天理一點微妙處，提醒工夫，在有意無意之間。

省察是存養之精明處。

靜中養出端倪，端倪即意，即獨，即天。

佛氏心無其心，不得不以天地萬物爲心；物無其物，不得不以心爲天地萬物。正如鏡中花，用無其用，體非其體。

性即理也，理無往而不在，則性亦無往而不在。

心中無一事，浩然與天地同流。

觀春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而無間；觀喜怒哀樂，而知人之一元生意，周流而無間。爲學亦養此一元生生之氣而已。或曰：「未免間斷耳。」先生曰：「有三說足以盡之：一，本來原無間斷；二，知間斷即禪續；三，此間斷又從何來？學者但從第三句做工夫，方有進步。」

學不外日用動靜之間，但辨真與妄耳。或問：「如何爲真？」先生曰：「對妻子如此說，對外人却不如此說；對同輩如此說，對僕隸却不如此說，即所謂不誠無物，不可以言學。」

世之遠人以爲道者，以道爲一物，必用吾力以求之，故愈求愈遠。其實揖讓進退之間，作止語默之際，無非道體之流行。反之即是，又多乎哉？

問：「所存自謂不差，而發之不能無過，何也？」曰：「仍是靜存之中差耳。此中先有罅隙，而後發之日用之間，始有過不及之事。事豈離心而造者？故學者不必求之行事之著，而止求之念慮之微。一言

以蔽之，曰誠而已矣。」

心只有人心，而道心者，人之所以爲心也。性只有氣質之性，而義理之性者，氣質之所以爲性也。

問「萬物皆備之義」。曰：「纔見得有個萬物，便不親切。須知盈天地間，無所謂萬物者，萬物皆因我而名。如父便是我之父，君便是我之君，類之五倫以往，莫不皆然。然必實有孝父之心，而後成其爲我之父；實有忠君之心，而後成其爲我之君。此所謂反身而誠。至此纔見得萬物非萬物，我非我，渾成一體。❶ 此身在天地間，無少欠缺，何樂如之！」

羲問：「孔明、敬輿、希文、君實，其立心制行，儒者未必能過之。今一切溝而出之於外，無乃隘乎？」先生曰：「千聖相傳，止此一綫。學者視此一綫爲離合，所謂『道心惟微』也。如諸公，豈非千古豪傑？但於此一綫，不能無出入，於此而放一頭地，則雜矣。與其雜也寧隘。」

先生題魏忠節公主，羲侍先生於舟中，陳幾亭以《與紹守書》呈先生，先生覽畢付羲。其大意謂：「天下之治亂在六部，六部之胥吏盡紹興。胥吏在京師，其父兄子弟盡在紹興。爲太守者，苟能化其父兄子弟，則胥吏亦從之而化矣。故紹興者，天下治亂之根本也。」羲一笑而置之，曰：「迂腐。」先生久之曰：「天下誰肯爲迂腐者？」羲惕然無以自容。

心須樂而行惟苦，學問中人無不從苦處打出。

道非有一物可名，只在行處圓滿。

❶「成一」，賈本、莫本作「然」。

張二無從事主靜之學，請正。先生曰：「心無分於動靜，故學亦無分於動靜。若專求靜，便坐喜靜惡動之病，非體用一原之學也。」二無曰：「讀先生《人譜》，而知損、益二卦學者終身用之不盡。」先生曰：「不然。要識乾元，不識乾元，則心無主宰，即懲窒遷改，未免以後起爲功，豈能直達本原乎？」二無竦然曰：「此元公以後久默之旨。」

祝淵苦遊思雜念。❶先生曰：「學者養心之法，必先養氣；養氣之功，莫如集義。自今以往，只事事求慊於心，凡閒勾當、閒話說，概與截斷，歸併一路，游思雜念何處可容？」

今人讀書，只爲句句明白，所以無法可處。若有不明白處，便好商量也。❷然徐而叩之，其實字字不明白。

世言上等資質人，宜從陸子之學；下等資質人，宜從朱子之學。吾謂不然。惟上等資質，然後可學朱子。以其胸中已有個本領，去做零碎工夫，條分縷析，亦自無礙。若下等資質，必須識得道在吾心，不假外求，有了本領，方去爲學。不然，只是向外馳求，誤却一生矣。

祝淵言立志之難。先生曰：「人之於道，猶魚之於水。魚終日在水，忽然念曰『吾當入水』，躍起就水，勢必反在水外。賢今何嘗不在道中？❸更要立志往那處求道？若便如此知得，連立志二字也是贅。」

先生語葉敦艮曰：「學者立身，不可自

❶「祝」，原作「視」，據賈本、莫本改。
❷「便」，原無，據賈本、莫本補。
❸「賢今」，賈本、莫本作「今人」。

放一毫出路。」

問：「改過先改心過否？」曰：「心安得有過？心有過，便是惡也。」

吾人只率初念去，便是孟子所以言本心也。初念如此，當轉念時復轉一念，仍與初念合，是非之心仍在也。若轉轉不已，必至遂其私而後已，便不可救藥。

「知行」兩字，總是此心中做手名目。學以求此心，更無知行可說。

先生謂祝淵曰：「人生末後一著，極是要緊。儘有平日高談性命，臨岐往往失之。其受病有二：一是僞學，飾名欺世，原無必爲聖賢之志，利害當前，全體盡露。又有一種是禪學，禪家以無善無惡爲宗旨，凡綱常名教，忠孝節義，都屬善一邊，指爲事障、理障，一切掃除而歸之空。故惑世害道，莫甚于禪。昔人云：『能盡飲食之道，即能盡生死之道。』驗之日用之間，順逆之來，夢寐之際，此心屹然不動，自然不爲利害所奪矣。惟其平日『無終日之間違仁』，故能『造次必於是，顛沛必於是』。工夫全在平日，不可不兢兢也。」

易簀語

爲學之要，一誠盡之矣，而主敬其功也。敬則誠，誠則天。若良知之說，鮮有不流於禪者。

常將此心放在寬蕩蕩地，則天理自存，人欲自去矣。

日來靜坐小菴，❶胸中渾無一事，浩然與天地同流，不覺精神困憊。蓋本來原無

❶「坐」，原作「生」，據賈本、莫本改。

一事，凡有事，皆人欲也。若能行所無事，則人而天矣。

王毓芝侍，先生曰：「吾今日自處無錯誤否？」對曰：「雖聖賢處此，不過如是。」先生曰：「吾豈敢望聖賢哉？求不爲亂臣賊子而已矣。」

來學問答

王嗣奭問：「晦菴亦從禪學勘過來，其精處未嘗不採取，而不講故妙，所謂知者不言也。象山、陽明不出其範圍，《晚年定論》可見。」先生曰：「宋儒自程門而後，游、楊之徒浸深禪趣，朱子豈能不惑其說？故其言曰『佛法煞有高處』。而第謂『可以治心，不可以治天下國家』，遂辭而闢之。將吾道中靜定虛無之說，一併歸之禪門，惟恐一托足焉，因讀《大學》而有得，謂『必於天下事物之理，件件格過，以幾一旦豁然貫通之地，而求之誠正』，故一面有存心之說，一面有致知之說。又曰：『非存心無以致知，而存心者不可以不致知。』兩事遞相君臣，迄無一手握定把柄之勢，既以失之支離矣。至於存心之中，分爲兩條：曰靜而存養，動而省察。致知之中，又復岐爲兩途：曰生而知之者，義理耳；若夫禮樂名物，亦必待學而後有以驗其是非之實。安往而不支離也？蓋亦禪學有以誤之也。象山直信本心，謂『一心可以了當天下國家』，庶幾提綱挈領之見，而猶未知心之所以爲心也。故其于窮理一路，姑置第二義。雖嘗議朱子之支離，而亦不非朱子之格致。格致自格致耳，惟其學不本于窮理，而驟言本心，是以知有本心，不知有習心，即古人正心洗

心，皆信不過，竊其意旨，委犯朱子心行路絶，語言道斷之譏。文成篤信象山，又於本心中指出良知二字，謂『爲千聖滴骨血』，亦既知心之所以爲心矣。天下無心外之理，故無心外之知，而其教人，惓惓於去人欲，存天理，以爲致良知之實功，凡以發明象山未盡之意。特其説得良知高妙，有『妄心亦照，無照無妄』等語，頗近于『不思善不思惡』之語，畢竟以自私自利爲彼家斷案，可爲卓見矣。合而觀之，朱子惑于禪而闢禪，故其失也支；陸子出入于禪而避禪，故其失也粗；文成似禪而非禪，故不妨用禪，其失也玄。」嗣奭，字右仲，鄞縣人。

又問：「下學而上達自在，聖人不言，是待人自悟否？」先生曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，上下原不相離，故學即是學其所達，達即是達其所學。若不學其所達，幾一朝之達，其道無由。譬之適京師者，起脚便是長安道，不必到長安方是長安，不然，南轅而北轍矣。悟此之謂自悟，言此之謂不言之言。」❶

葉廷秀問：「董子曰『道之大原出于天』，乃天命謂性。説者以孔、孟之後，道不明只是性不明。愚意性本從心，學者不治心，是起念已差路頭；纔欲治心，又墮于虚寂無用之歸。今欲講心學，其何道之從？」先生曰：「學莫先於知性，只爲『天命之謂性』一句，早已看錯了，天人杳不相屬，性命仍是二理。今曰『天命謂性』，而不曰『天命爲性』，❷斷然是一不是二。然則天豈外人

❶ 此下賈本、莫本有小注「答王嗣奭字右仲四明人」十字。

❷ 「天命爲性」，賈本作「天命以之性」，莫本作「天命之以性」。

乎？而命豈外於吾心乎？故曰『盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣』。《中庸》『無聲無臭』，正不諱言空寂也，而學者以爲佛氏也者而去之，曰『吾欲舍是而求心焉』，何異舍京師別求長安，斷無適從之路矣。」廷秀，字潤山，濮州人。

又問：「秀嘗謂明體適用，如車二輪，鳥二翼，必不可離者也。然於道理重一分，定於功名輕一分，何況世路齟齬，甘遁世，大川曷濟，其何道之從？」先生曰：「《大學》言明德新民，其要歸於止至善，善即天命之性是也。陽明先生曰：『明德以親民，而親民以明其明德，原來體用只是一個。』一者何也？即至善之所在也。學不見性，徒求之一體一用之間，曰車兩輪，鳥雙翼，不問所以轉是輪，鼓是翼者，將身世內外判然兩途，既宜此，又欲宜彼，不亦顧此而失彼乎？所以然者，止因見得學問一事是義理路頭，用世一事是功名路頭，觭輕觭重，世無此等性命。僕請更其辭曰：『於明德明一分，自於親民親一分。』所謂至善之止，亦不外此而得之矣。」

又問：「竊以讀書窮理，乃俗學對症之藥，而辨義利，尤爲藥中鍼石。不從此處理會，恐脚跟不定，未有不東西易向者。」先生曰：「學者須從闇然處做工夫起，從此浸假而上，倫類聲塵，俱無托足，方與天體相當，此之謂無欲故靜。靜中自有一團生意不容已處，❶即仁體也。窮此之謂窮理，而書非理也；集此之謂集義，而義非外也。今但以辨晰義理爲燕、越分途，而又必假讀書以

❶「生」，原作「主」，據賈本、莫本改。

致其知，安知不墮於義外乎？」❶

葉廷秀問「體用一原」。❷先生曰：「體用一原之說，乃先儒卓見道體而後有是言。❸只今以讀書爲一項事，做官爲一項事，豈得成體用？更復何一何原？須知此理流行心目之前，無用非體，無體非用。蓋自其可見者而言，則謂之用；自其不可見者而言，則謂之體，非截然有兩事也。日用之間，持而循之，便是下學反身之地；默而成之，即是悟機。此所謂即學即達，非別有一不可思議之境界也。故知道者，疏水曲肱，與金革百萬，用則同是用，體則同是體也。善乎知止之說，其入道之門乎！艮其止，止其所也。止其所者，心膂之間，天理正當之位也。此位運量無方，一掬不謂小；上天下地，往古來今，不爲大，何有於外境乎？知乎此者，謂之知微。惟其無微非顯，是以無體非用；惟其顯微無間，是以體用一原。然則吾儕學道，只從微字討消息可乎？」

又問：「意者，心之發，註蓋因『誠意』傳中有好惡字，而當屬動一邊。若以爲心之所存，豈即未發之中乎？格物所以致知，此本末一貫學問，先生以爲向末一邊而必歸之所存，博約互用歟？此不得不再請益也。」先生曰：「意爲心之所存，正從《中庸》以未發爲天下之大本，不聞以發爲本也。《大學》之教，只是知本，身既本于心，心安得不本於意？乃先儒既以意爲心之所發矣。而陽明又有正心之說，曰『知此則

❶ 此下賈本、莫本有小注「答葉廷秀」四字。
❷ 「葉廷秀」，原無，據賈本、莫本補。
❸ 「有」，原作「自」，據賈本、莫本改。

知未發之中』，觀此，則欲正其未發之心，在先誠其已發之意矣。通乎，不通乎？然則好惡者，正指心之所存言也。此心之存主，原有善而無惡，何以見其必有善而無惡也？以好必於善，惡必於惡。好必於善，如好好色，斷斷乎必於此；惡必於惡，如惡惡臭，斷斷乎必不於彼。必於此而必不於彼，正見其存主之誠處，故好惡相反而相成，雖兩用而止一幾。所謂幾者動之微，吉之先見者。蓋此之好惡，原不到作用上看，雖能好能惡，民好民惡，總向此中流出，而但就意言，則只指其必于此，必不于彼者，非七情之好惡也。意字看得清，則幾字纔分曉；幾字看得清，則獨字纔分曉。孟子曰『其好惡與人相近也者幾希』，正此之謂也。難道平旦之時，未與物接，便是好人惡人，民好民惡之謂乎？《大學》以好惡解誠意，分明是微幾；以忿懥憂患恐懼好樂解正心，分明是發幾故也。即以誠正二字言之，誠之理微，無思無爲是也；正之理著，有倫有脊之謂也。此可以得誠意正心先後本末之辨也。陽明先生惟於意錯解，所以只得提出『良知』二字爲主柄，以壓倒前人。至解《中庸》，亦有『致和以致中』等語，兩相遷就，以晦經旨，而聖學不明於天下矣。數年來，每見朋友聚訟不已，僕反復之，而終不能強從，相沿之說，門下姑留此一段話柄，徐而思之，他日有以解我之固見乎？至於本末一貫之說，先儒謂本末只是一物，蓋言物則無所不該。盈天地間惟萬物，而必有一者以爲之主。故格物之始，在萬上用功；而格物之極，在一上得力。所謂即博即約者也。博而反約，則知本矣。本者，止之地；知本，則知至而知止，故授之以意

誠。意誠則心之主宰處止於至善而不遷矣。故意以所存言，非以所發言也。止善之量，雖通乎心身家國天下，而根柢處，只主在意上。知此，則動而省察之説可廢矣。非敢謂學問真可廢省察，正爲省察只是存養中最得力處，不省不察，安得所爲常惺惺者？存又存個恁？養又養個恁？今專以存養屬之静一邊，安得不流而爲禪？又以省察屬之動一邊，安得不流而爲僞？又于二者之間，方動未動之際，求其所爲幾者而謹之，安得不流而爲雜？二之已不是，況又分爲三乎？率天下之人而禍仁義者，必此其歸也。」「然則學問之要，只是静而存養乎？」曰：「道著静，便不是。」曰：「不睹不聞非乎？」曰：「先儒以不睹不聞爲己所不睹不聞。果如此，除是死時，方有此耳。」「然則幾者動之微，何以有動？有動則必有静矣。」曰：「此之謂動，非以動静之動言也，復其見天地之心是也。心只是一個心，常惺而常覺，不可以動静言。動静者，時位也，以時位爲本體，傳註之訛也。惟《易》有『寂然不動』之説，然却與『感而遂通』作一句看，非截然兩事也。雖然，陰陽動静，無處無之，時位有動静，則心體與之俱動静矣。但事心之功，動也是常惺惺，此時不增一些子，增一些子，則物於動矣。静也是常惺惺，此時不減一些子，減一些子，則物於静矣。此心極之妙，所以無方無體，而慎獨之功，必於斯而爲至也。」

董標問：「有意之意，與無意之意同否？」先生曰：「人心之有意也，即虞廷所謂『道心惟微』也。惟微云者，有而未始滯于有，無而未始淪于無，蓋妙于有無之間，而不可以有無言者也。以爲無則墮於空

寂，以爲有則流於智故，又何以語心體之本然乎？則是同是別之疑，可釋也已。」以下《答董標心意十則》。

又問：「有意之時，與無意之時，礙否？」先生曰：「意既不可以有無言，則併不可以有無之時言矣。有時而有，則有時而無，有無既判爲兩意，有無又分爲兩時，甚矣其支也。時乎時乎，造物所謂逝者如斯乎，而何獨疑於人心乎？」

又問：「心有無意時否？」先生曰：「意者，心之所以爲心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳。著個意字，方見下了定盤針，有子午可指。然定盤針與盤子，終是兩物。意之於心，只是虛體中一點精神，仍只是一個心，本非滯於有也，安得云無？」

又問：「意與心，分本體流行否？」先生曰：「來教似疑心爲體，意爲流行。愚則以爲意是心之體，而流行其用也。但不可以意爲體，心爲用耳。程子曰『凡言心者，皆指已發而言』，既而自謂不然。愚謂此說雖非通論，實亦有見。蓋心雖不可以已發言，而《大學》之言心也，則多從已發。不觀『正心』章專以忿懥好樂恐懼憂患言乎？分明從發見處指點。且正之爲義，如云方方正正，有倫有脊之謂。《易》所謂效法之謂坤也，與誠意字不同。誠以體言，正以用言，故正心先誠意，由末以之本也。《中庸》言中和，中即誠，和即正，中爲天下之大本，誠爲正本也。凡書之言心也，皆合意知而言者也。獨《大學》分意知而言之，一節推進一節，故即謂心爲用，意爲體亦得。」

又問：「意屬已發，心屬未發否？」先

生曰：「人心之體，存發一機也。❶心無存發，意無存發也。蓋此心中一點虛靈不昧之主宰，常常存，亦常常發。」

又問：「一念不起時，意在何處？」先生曰：「一念不起時，意恰在正當處也。念有起滅，意無起滅也。今人鮮不以念爲意者，道之所以常不明也。」

又問：「事過應寂後，意歸何處？」先生曰：「意淵然在中，動而未嘗動，所以靜而未嘗靜也。本無來處，亦無歸處。」

又問：「百姓日用不知之意，與聖人不思勉之意，有分別否？」先生曰：「百姓日用而不知，惟其定盤針，時時做得主，所以日用得着，不知之知，恍然誠體流露。聖人知之，而與百姓同日用，則意于是乎誠矣。誠無爲，纔著思勉則不誠，不誠則非意之本體矣。觀誠之爲義，益知意爲心之主宰，不屬動念矣。」

又問：「學問思辨行工夫，與從容中道之天道，是一是二？」先生曰：「學問思辨而不本之從容中道，則事事入於人僞，學不是學，問不是問，思不是思，辨不是辨，行不是行，故曰『思誠者，人之道也』。誠意云者，即思誠一點歸宿精神，所謂知至而後意誠也。」

又問：「從心不踰，此時屬心用事，還屬意用事？」先生曰：「此個機緣，正是意中真消息，如定盤針在盤子中，隨盤子東西南北，此針子只是向南也。聖人學問，到得此浄浄地，并將盤子打碎，針子抛棄。所以平日用毋意工夫，方是至誠如神也，無聲無臭，至矣哉！」

❶「機」，原作「幾」，據賈本、莫本改。

此個主宰，要他有，又要他無，惟聖人爲能有，亦惟聖人爲能無。惟從有處無，所以無處有。有而無，無而有，方見人心至妙至妙處。

史孝復疑：「《大學》於誠意後，復推先致知一着，而實其功於格物者，誠恐抛却良知，單提誠意，必有誠非所誠者。涑水、元城只作得九分人物，以此。」先生曰：「格致是誠意工夫，明善是誠身工夫，其旨一也。蓋以誠意爲主意，格致爲工夫，工夫結在主意中，并無先後可言。若不提起主意，而漫言工夫，將必有知非所知之病矣。」以下《商疑答史孝復》。

又疑：「妙於有無之間，而不可以有無言者，心也。即道心惟微也，而以意當之，不啻霄壤矣。」先生曰：「心則是個渾然之體，就中指出端倪來，曰意，即惟微之體也。人心惟危，心也；而道心者，心之所以爲心也，非以人欲爲人心，天理爲道心也。正心之心，人心也；而意者，心之所以爲心也，非以所存爲心，所發爲意也。微之爲言，幾也，幾即意也。」

又疑：「怵惕惻隱之心未起，是無意之時；既起，是有意之時。納交要譽惡聲之心亦然。」先生曰：「怵惕惻隱之心，隨感而見，非因感始有。當其未感之先，一團生意，原是活潑地。至三者之心，初來原不曾有，亦已見意之有善而無惡矣。❶不幸而夾帶三者之心，正因此心無主，不免轉念相生，全坐不誠之病耳。今以時起者爲意，又以轉念而起者爲意，豈意有時而怵惕惻隱？有時而納交要譽惡聲？善惡無常，

❶「已」，賈本、莫本作「可」。

是不特無納交要譽惡聲之心，并無怵惕惻隱之心，宛轉歸到無善無惡之心體耶？」

又疑：「復之所謂意者，蓋言知也。心體渾然，説個知字，方見有定盤針。若以意充之，則適莫信果，無所不至矣。」先生曰：「心體只是一個光明藏，謂之明德，就光明藏中討出個子午，見此一點光明，原不是蕩而無歸者，愚獨以意字當之，子午是活適莫，適莫是死子午。其實活者是意，死者非意，總之一心也。賢以爲知者，即是意中之知；而僕之以爲意者，即是知中之意也。」

又疑：「《説文》：『意，志也。』《增韻》：『心所向也。』《説文》於志字下『志，意也』，又曰『心之所之也』，未有以意爲心者。」先生曰：「心所向曰意，正是盤針之必向南也。只向南，非起身至南也。凡言向者，皆指定向而言，離定字，便無向字可下，可知意爲心之主宰矣。心所之曰志，如志道，志學，皆言必爲聖賢的心，仍以主宰言也。心所之，與心所往異，若以往而行路時訓之字，則拋却脚跟立定一步矣。然《説文》之説，尚有可商者。按五臟，心藏神，脾藏意，腎藏志，肝藏魂，肺藏魄，合之皆心之神也。而惟脾腎一直上中下，通心爲一體，故意志字，皆不離心字。意者，心之中氣，志者，心之根氣。故宅中而有主曰意，靜深而有本曰志。今曰意志也，志意也。豈誠意之説，即是立志持志之説乎？夫志與意，且不可相混，況心與意，又相混乎？心自心，意自意，原不可以意爲心，但不可離意求心耳。」

又疑：「朱子以未發屬性，已發屬情，亦無甚謬。」先生曰：「古人言情者，曰『利貞者，性情也』，即性言情也。『六爻發揮，旁通情也』。『乃若其情』，『無情者不得盡

其辭』，『如得其情』，皆指情蘊情實而言，即情即性也。並未嘗以已發爲情，與性字對也。『乃若其情』者，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心是也。孟子言這惻隱心就是仁，非因惻隱之發而見所存之仁也。」

又疑：「念無主，意有主，心有主而無主，固不可以念爲意，尤不可以意爲心。」先生曰：「心既有主而無主，正是主宰之妙處。決不是離却意之有主，又有個心之有主而無主。果有二主，是有二心也。」

又疑：「《大學》誠意後，尚有正心工夫。」先生曰：「誠意一關，是學問立命靈符，雖其間工夫有生熟，然到頭只了得誠意本分，故誠意之後，更無正心工夫。」

又疑：「『毋意』解，恐當從朱子説。」先生曰：「聖人毋意，所謂有主而無主也。朱子曰『私意也』，必下個私字，語意方完，畢竟意中本非有私也，有意而無意，有主而無主也。」

又疑：「觀前後宗旨，❶總不出以意爲心之主宰，然必舍良知而言意者，緣陽明以後諸儒，談良知之妙，而考其至處，全不相掩。因疑良知終無憑據，不如意字確有可依耳。」先生曰：「鄙意則謂良知原有依據，依據處，❷即是意，故提起誠意，而用致知工夫，庶幾所知不至蕩而無歸也。」

戰國諸子，紛紛言性，人置一喙，而孟子一言斷之曰「性善」，豈徒曰可以爲善而已乎？又曰「天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本」。可見此性見見成成，停停當當，不煩一毫安排造作，這便是天命流

❶「觀」上，賈本、莫本有「竊」字。
❷「依據」，原無，據賈本、莫本補。

行，物與无妄之本體。這亦便是無聲無臭渾然至善之極則，非無善無惡也。告子專在無處立脚，與天命之性尚隔幾重公案。孟子姑不與之深言，而急急以惻隱、羞惡、辭讓、是非指出個善字，猶然落在第二義耳。性既落于四端，則義理之外，便有氣質，紛紜雜揉，時與物搆，而善不善之差數覩。故宋儒氣質之說，亦義理之說有以啓之也。要而論之，氣質之性，即義理之性；義理之性，即天命之性，善則俱善。子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中。」非氣質之粹然者乎？其有不善者，不過只是「樂而淫，哀而傷」，其間差之毫釐，與差之尋丈，同是一個過不及，則皆自善而流者也。惟是既有過不及之分數，則積此以往，容有十百千萬倍蓰而無算者，此則習之爲害，而非其性之罪也。故曰「性相近，習相遠」。先生言「高聲一語是罪過」，類而推之，顏氏之不遷怒，猶有乖於中體者在。纔一遷怒，與世人睚眦而殺人何以異？紾兄臂，踰東墻，只是乘於食色之見，仁而過者耳。蓋事雖有徑庭之殊，而心之過不及，只爭些子。此一些子，說得是偏，說不得是與善對敵之惡。惟其失之於偏，故善反之而即是中也。若是對敵之惡，則不可反矣。故性無不善，而心則可以爲善可以爲不善。即心亦本無不善，而習則有善有不善。種種對待之相，總從後天而起。諸子不察，而概坐之以性，不已冤乎？爲善爲不善，只爲處便非性；有善有不善，只有處便非性。合虛與氣，有性之名，氣本是虛，其初誰爲合他來？五行不到處，父母未生前，彼家亦恐人逐在二五形氣上討頭面，故發此論。後人死在言下，又舍已生後，分外求個未生前，不免當

面蹉過。總之，太極陰陽只是一個，但不指點頭腦，則來路不清。故《中庸》亦每言前定、前知、前處，正是無聲無臭一路消息。學者從此做工夫，方是真正爲善去惡，希聖達天，庶幾在此。以下《答王嗣奭》。

盈天地間，只是此理，無我無物，此理只是一個。我立而物備，物立而我備，恁天地間一物爲主，我與天地萬物皆備其中。故言萬物，則天地在其中，天亦一物也。《西銘》之意，就本身推到父母，又就父母以推到兄弟，方見得同體氣象，早已是肝膽楚越矣。陶先生謂：「我所自有，不受於天。」只恐靈明者亦是一物，而更有不物於物者以爲之主。物無不壞，而不物於物者終不壞。鄙意與陶先生不無異同耳。禪家以了生死爲第一義，故自私自利，留住靈明，不還造化。當是其果驗，看來只是弄精魂伎倆。吾儒既云「萬物皆備於我」，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？夕死可矣，分明放下了也。

昨言學當求之于靜，其説終謬。道無分于動靜，心無分于動靜，則學亦無分于動靜。可知所云「造化人事，皆以收斂爲主，發散是不得已事」，正指獨體邊事。天向一中分造化，人從心上起經綸是也。非以收斂爲靜，發散爲動也。一斂一發，自是造化流行不息之氣機，而必有所以樞紐乎是，運旋乎是，則所謂天樞也，即所謂獨體也。今若以獨爲至靜之體，又將以何者爲動用乎？「藏而後發」，白沙有是言，其始學亦誤也。其後自知其非，又隨動靜以施其功，亦誤也，總在二五邊生活故耳。故曰：「君子之學，慎獨而已矣。」以下《答門人》。

無事，此慎獨即是存養之要；有事，此

慎獨即是省察之功。獨外無理，窮此之謂窮理，而讀書以體驗之。獨外無身，修此之謂修身，而言行以踐履之。其實一事而已。知乎此者，謂復性之學。

㊝獨體，即天體。㊝常人之心，其動也衆欲交馳，其止也物而不化，合之曰昏昧放逸。周天三百六十五度四分度之一，而其中爲天樞。天無一息之不運，至其樞紐處，實萬古常止，却無一隙縫子，是其止處。其下一圈，便是小人閒居之象。

◎靜存動察之象。◐靜存動察之訛。◉看未發氣象之説。

「仁者以天地萬物爲一體」，此一語須看得破，乃是人以天地萬物爲一體，非仁者以天地萬物爲一體也。若人與天地萬物本是二體，却借個仁者意思，打合著天地萬物，與之爲一體，早已成隔膜之見矣。人合天地萬物以爲人，猶之心合耳目口鼻四肢以爲心。今人以七尺言人，而遺其天地萬物皆備之人者，即不知人者也。今人以一膜言心，而遺其耳目口鼻四肢皆備之心者，不知心者也。證人之意，其在斯乎？學者若於此信得及，見得破，天地萬物本無間隔，即欲容其自私自利之見以自絶於天，而不可得也。不須推致，不須比擬，自然親親而仁民，仁民而愛物，義理智信一齊俱到，此所以爲性學也。然識破此理亦不容易。「誠敬存之」一語，直是徹首徹尾工夫，若不用誠敬存之之功，又如何能識破至此？以爲既識破後，又須誠敬工夫，作兩截見者，亦非也。大要只是慎獨，慎獨即是致中和，致中和即是位育，此是仁者一體實落處，不是懸空識相也。以下《答秦弘祐》。

所列「廣利濟」一格，此意甚害道，百善

五十善，書之無消煞處，紀過則無善可稱，無過即是善，若雙行便有不通處。愚意但欲以改過爲善，而置之焚香靜坐下，❶頗爲有見。今善惡並出，但准多少以爲銷折，則過終無改時，而善之所列，亦與過同歸而已。有過非過也，過而不改是謂過矣。有善非善也，有意爲善亦過也。此處頭路不清，未有不入於邪者。至于過之分數，亦屬穿鑿，理無大小多寡故也。今但除入刑者不載，則過端皆可湔除，但有過而不改，轉入於文，直須紀千萬過耳。諸君平日所講，專要無善，至此又設爲善册以勸人，落在功利一路。若爲下下人説法，尤不宜如此。僕以爲論本體，決其有善無惡；論工夫，則先事後得，無善有惡可也。

學者只有工夫可説，其本體處，直是著不得一語。纔著一語，便是工夫邊事。然言工夫，而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處，即是本體流露處；其善用工夫處，即是本體正當處。非工夫之外，別有本體可以兩相湊泊也。若謂兩相湊泊，則亦外物而非道矣。董黄庭言「爲善去惡，未嘗不是工夫」，陶先生切切以本體救之，謂：「黄庭身上，本是聖人，何善可爲？何惡可去？」然終不能無疑於此也。❷既無善可爲，則亦無所事於爲善矣；無惡可去，則亦無所事於去惡矣。既無本體，并無工夫，將率天下爲猖狂自恣，流於佛、老矣。故某於此，只喝「知善知惡是良知」一語，就良知言本體，則本體絶非虛無；就良知言工夫，則工夫絶非枝葉。庶幾去短取長之意。昔者

❶「置」，原作「坐」，據賈本、莫本改。
❷「終」，原無，據賈本、莫本補。

季路一日有事鬼神之問，不得於鬼神，又有知死之問，總向無處立脚。若於此進一解，便是無善無惡一路。夫子一則曰「未能事人，焉能事鬼」，一則曰「未知生，焉知死」，一一從有處轉之。乃知孔門授受，只在彝倫日用討歸宿，絕不于此外空談本體，滋高明之惑。只此是性學。所云「知生便是知性處」，所云「事人便是盡性處」，孟子言良知，只從知愛知敬處指點，亦是此意。知愛知敬，正是本體流露正當處。從此爲善，方是真爲善；從此去惡，方是真去惡。則無善無惡之體，不必言矣。今人喜言性學，只說得「無善無惡心之體」，不免犯却季路兩問之意。浸淫不已，遂有四無之說，于良知字全没交涉，其爲壞師門教法，當何如者？

聖，誠而已；學以至乎聖人之道者，思誠而已矣。思之思之，鬼神通之，所以精義也。思慮未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰？所以立命也。心之官思也，而曰未起，無起而無不起也。隨用而見，非待用而起也。有用有不用，有起有不起者，非思也，念也。以念爲思，是認賊作子也；又以無念爲思，是認子作賊也。蓋念之有起有滅者，動靜所乘之幾；而心官之無起無不起者，太極本然之妙也。此可以觀思誠之說矣。謂思即誠可，謂誠即思亦可，故曰誠之，又曰何思。至哉！元公之學乎！《答文德翼》。字燈嚴，江西人。

學問者，致知之路也。心外無知，故曰「良知」；知外無學，故曰「致知」。又曰「思則得之」，即致知之別名。元來即本體即工夫也。又曰「愼思」，懼其放也；又曰「近思」，懼其放而外也。古人立言，字字鞭入底裏，其要歸于知止耳。知逐于事物，落于想像，

則不止，不止即放。所謂思則得之也，性者心之理也，心以氣言，而性其條理也。離心無性，離氣無理，雖謂氣即性，性即氣，猶二之也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，皆指一氣流行之機，呈于有知有覺之頃，其理有如此，而非於所知覺之外另有四端名色也。即謂知此理，覺此理，猶二知也。良知無知而無乎不知，致知無思而無乎不思，不可以內外言，不可以寂感界。收動歸靜，取物證我，猶二之也。告子不得於心，不致知故也，故孟子反之以知言。不求於氣，不識性故也，故孟子反之以養氣。養氣即養其性之別名，總之一心耳，心一知耳。許多名色，皆隨指而異，只一言以蔽之曰「求其放心而已矣」。《答沈中柱》。

陽明先生於知止一關，全未勘入，只教人在念起念滅時，用爲善去惡之力，終非究竟一著。所謂「只於根本求生死，莫向支流辨濁清」，不免自相矛盾。故其答門人，有「即用求體」之説，又有「致和乃以致中」之説，何其與龜山門下一派相背馳乎？然則陽明之學，謂其失之粗淺不見道，則有之，未可病其爲禪也。陽明而禪，何以處豫章、延平乎？只爲後人將「無善無惡」四字播弄得天花亂墜，一頓擡入禪乘，於平日所謂「良知即天理」、「良知即至善」等處全然抹殺，安得不起後世之惑乎？陽明不幸而有龍溪，猶之象山不幸而有慈湖，皆斯文之阨也。大抵讀古人書，全在以意逆志，披牝牡驪黃而直窺其神駿，則其分合異同之際，無不足以備尚論之資，而一脉大中至正純粹不離之聖真，必有恍然自得於深造之餘者。若或界限太嚴，拘泥太甚，至於因噎而廢食，則斯道終無可明之日矣。僕願參夫日

擴開心胸，高擡眼鏡，上下今古，一齊貫串，直勘到此心此理，吾性吾命，纔無躲閃處，必有進步也。總之，禪之一字，中人日久，以故逃之者，既明以佛氏之說納之吾儒之中，而攻之者，轉又明以聖人之精微處，推而讓爲佛氏之物，❶亦安見其有以相勝？古之有朱子，今之有忠憲先生，皆半雜禪門，故其說往往支離，或深奧，又向何處開攻禪之口乎？嗚呼！吾道日晦矣。《答韓位》。

盈天地間，凡道理皆從形器而立，絕不是理生氣也。❷於人身何獨不然？《大易》形上形下之說，截得理氣最分明，而解者往往失之。後儒專喜言形而上者，作推高一層之見，而於其所謂形而下者，忽即忽離，❸兩無依據，轉爲釋氏所藉口，真開門而揖盜也。《答劉鱗長》。

古人學問，全副向靜存處用，更無一點在所發處用，❹并無一點在將發處用。蓋用在將發處，便落後著也。且將發又如何用功？則必爲將爲迎爲憧憧而後可耳。若云慎於所發，依舊是存處工夫。《答史孝咸》。

原❺

盈天地間皆萬物也，人其生而最靈者也。生氣宅于虛故靈，而心其統也，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，慮也。慮之盡，覺也。思而有

❶「物」，賈本、莫本作「地」。
❷「絕」，原作「紀」，據賈本、莫本改。
❸「忽即忽離」，賈本、莫本作「忽一忽萬」。
❹「更」，原無，據賈本、莫本補。
❺賈本、莫本題作「三原」。

見焉，識也。注識而流，想也。因感而動，念也。動之微而有主者，意也，心官之真宅也。主而不遷，志也。生機之自然而不容已者，欲也。欲而縱，過也；甚焉，惡也。而其無過不及者，理也。其理則謂之性，謂之命，謂之天也。其著於欲者，謂之情，變而不可窮也。其負情而出，充周而不窮者，才也。或相十百，氣與質也。而其爲虛而靈者，萬古一日也。效靈於氣者，神也；效靈於質者，鬼也。又合言之，來而伸者，神也；往而屈者，鬼也。心主神，其爲是乎？子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！」此夫子統言心也，而言豈一端已乎？約言之，則曰「心之官則思」也。故善求心者，莫先於識官，官在則理明氣治，而神乃尊。自心學不明，學者往往以想爲思，因以念爲意。及其變也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以氣質之性分義理之性，而方寸爲之四裂。審如是，則心亦出入諸緣之幻物而已，烏乎神？物以相物，烏乎人？烏乎人？《原心》。

告子曰：「性無善無不善也。」此言似之而非也。夫性無性也，況可以善惡言？自學術不明，戰國諸人始紛紛言性，立一說復矯一說，宜有當時三者之論。故孟子不得已而標一善字以明宗，後之人猶或不能無疑焉。於是又導而爲荀、楊、韓，下至宋儒之說益支。然則性果無性乎？夫性因心而名者也，盈天地間一性也，而在人則專以心言，性者，心之性也。心之所同然者，理也，生而有此理之謂性，非性爲心之理也。如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈，則心之與性斷然不能爲一物矣。盈天地間，一氣而已矣。氣聚而有形，形載

而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。而後之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎？至《中庸》則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。是子思子又明以心之氣言性也。子曰「性相近也」，此其所本也。而後之人必曰理自理，氣自氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎？嗚呼！此性學之所以晦也。然則尊心而賤性可乎？夫心囿于形者也，形而上者謂之道，形而下者謂之器也。上與下一體兩分，而性若踞于形骸之表，則已分有嘗尊矣。故將自其分者而觀之，燦然四端，物物一太極；又將自其合者而觀之，渾然一理，統體一太極。此性之所以爲上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離心而觀，上在何處？懸想而已。我故曰告子不知性，以其外心也。先儒之言曰：「孟子以後，道不明，只是性不明。」又曰：「明此性，行此性。」夫性何物也，而可以明之？只恐明得盡時，却已不是性矣。爲此説者，皆外心言性者也。外心言性，非徒病在性，并病在心。心與性兩病，而吾道始爲天下裂。子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」則謂之性本無性焉亦可。雖然，吾固將以存性也。《原性》

極天下之尊而無以尚，享天下之潔净

精微、純粹至善而一物莫之或攖者，其惟人心乎？向也委其道而去之，歸之曰性。人乃眩騖於性之說，而倀倀以從事焉，至畢世而不可遇，終坐此不解之惑以死，可不謂之大哀乎？自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之曰「天下無心外之理」。舉數千年以來，晦昧之本心，一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池，然於性猶未辨也。予請一言以進之，曰「天下無心外之性」。惟天下無心外之性，所以天下無心外之理也，惟天下無心外之理，所以天下無心外之學也。而千古傳心之統可歸於一，於是天下有還心之人矣。向之妄意以爲性者，「元來即此心是，而其認定以爲心者，非心也，血氣之屬也。向也以氣血爲心，幾至仇視其心而不可邇；今也以性爲心，❶又以非心者分之爲氣血之屬，而心之體乃見其至尊而無以尚，且如是之潔淨精微，純粹至善而一物莫之或攖也。惟其至尊而無以尚，故天高地下，萬物散殊，惟心之所位置而已矣。惟其潔淨精微、純粹至善而一物莫之或攖，故大人與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。惟心之所統體而已矣，此良知之蘊也。然而不能不囿於氣血之中，而其爲幾希之呈露有時而虧欠焉，或相十百，或相千萬，或相倍蓰而無算，不能致其和者也，❷是以君子貴學也。學維何？亦曰與心以權而反之知，則氣血不足治也。于是順致之以治情，而其爲感應酬酢之交，可得而順也。于是逆致之以治欲，

❶「心」，原作「性」，據賈本、莫本改。

❷「或相十百」至「致其和者也」二十二字原無，據賈本、莫本補。

而其爲天人貞勝之幾，可得而決也。于是精致之以治識，而其爲耳目見聞之地，可得而清也。于是雜致之以治形治器，而其爲吉凶修悖之途，可得而準也。凡此皆氣血之屬，而吾既事事有以治之，則氣血皆化爲性矣。性化而知之良乃致，心愈尊，此學之所以爲至也與？孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」古人全舉之，而陽明子專舉之也。《原學》。

證學雜解

天命流行，物與无妄，此所爲人生而靜以上不容說也。此處并難著誠字，或妄焉，亦不容說。妄者，真之似者也。古人惡似而非，似者，非之微者也。道心惟微，妄即依焉，依真而立，即托真而行。官骸性命之地，猶是人也，而生意有弗貫焉者，是人非人之間，不可方物，强名之曰妄。有妄心，斯有妄形，因有妄解識，妄名理，妄言說，妄事功，以此造成妄世界，一切妄也，則亦謂之妄人已矣。妄者，亡也。故曰「罔之生也幸而免」，一生一死，真妄乃見，是故君子欲辨之早也。一念未起之先，生死關頭，最爲喫緊。于此合下清楚，則一真既立，群妄皆消。既妄求真，无妄非真。以心還心，以聽明還耳目，以恭重還四體，以道德性命還其固然，以上天下地往古來今還宇宙，而吾乃儼然人還其人，自此一了百當，日用間更有何事？通身仍得個靜氣而已。

人心自妄根受病以來，自微而著，益增洩漏，遂受之以欺。欺與慊對，言虧欠也。《大學》首嚴自欺，自欺猶云虧心。心體本

是圓滿，忽有物以攖之，便覺有虧欠處。自欺之病，如寸隙當堤，江河可決。故君子慎獨之功，只向本心呈露時隨處體認去，便得全體熒然，與天地合德，❶何慊如之？慊則誠，閒居之小人，揜不善而著善，亦儘見苦心，雖敗缺盡彰，自供已確，誠則從此便誠，僞則從此滋僞。凛乎！凛乎！復云不遠，何袛于悔。

自欺受病，已是出人入獸關頭，更不加慎獨之功，轉入人僞。自此即見君子，亦不復有厭然情狀。一味挾智任術，色取仁而行違。心體至此百碎，進之則爲鄉原，似忠信，似廉潔，欺天罔人，無所不至，猶宴然自以爲是，全不識人間有廉恥事。充其類爲王莽之謙恭，馮道之廉謹，弑父與君，皆由此出。故欺與僞，雖相去不遠，而罪狀有淺深，不可一律論。近世士大夫受病，皆坐一僞字，後人呼之曰「假道學」。求其止犯欺者，已是好根器，不可多得。劉器之學立誠，自不妄語始，至七年乃成。然則從前語亦妄，不語亦妄，即七年以後，猶有不可問者。不觀程伯子喜獵之説乎？自非妄根一路，火盡烟消，安能并却喉子，默默地不動一塵？至於不得已而有言，如洪鐘有叩，大鳴小鳴，適還本分，此中仍是不出來也。如同是一語，多溢一字，輕一字，都是妄，故云戲言出於思。七年之功，談何容易？不妄語，方不妄動，凡口中道不出者，足下自移不去。故君子之學，置力全是躬行，而操心則在謹言上。戒欺求慊之功，于斯爲要。《易》曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其

❶「與」，原作「真」，據賈本、莫本改。

室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？」嗚呼！善不善之辨，微矣哉！

心者，凡聖之合也，而終不能無真妄之殊，則或存或亡之辨耳。存則聖，亡則狂，故曰「克念作聖，妄念作狂」。後儒喜言心學，每深求一步，遂有識心之說。又曰：「人須自識其真心。」或駁之曰：「心能自識，誰爲識之者？」余謂心自能識，而真處不易識，真妄雜揉處，尤不易識。正須操而存之耳，所云存久自明是也。若存外求識，當其識時，而心已亡矣。故識不待求，反之即是。孟子曰：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？人自放之耳。」乃夫子則曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」須知此心原自存，操則存，又何曾加存得些子？存無可存，故曰「出入無時，莫知其鄉」。至此方見此心之不易存，所以孟子又言養心。知存養之説者，可與識心矣。

良心之放也，亦既知所以放之矣。初求之事物之交，而得營構心，其爲營與構，日不知凡幾。繼求之應感之際，而得緣著心，其爲緣與著，日不知凡幾。又求之念慮之隱，而得起滅心，其爲起與滅，日不知凡幾。又進求之靈覺之地，而得通塞心，其通與塞，日不知凡幾。又求之虚空之玄漠，而得欣厭心，欣與厭，又日不知凡幾。以是五者徵心，了不可得。吾將縱求之天地萬物，而得心體焉，其惟天理二字乎？天理何理？歸之日用。日用何用？歸之自然。吾安得操功自然者而與之語心學也哉！

甚矣！事心之難也。問嘗求之一覺之頃，而得湛然之道心焉，然未可爲據也。俄而恍惚焉，俄而紛紜焉，俄而雜揉焉，向之湛然覺者，有時而迷矣。請以覺覺之，於

是有喚醒法，朱子所謂「略綽提撕」是也，然已不勝其勞矣。必也求之本覺乎？本覺之覺，無所緣而覺，無所起而自覺，要之不離獨位者近是。故曰「闇然而日章」。闇則通微，通微則達性，性則誠，誠則真，真則常，故君子慎獨。由知覺有心之名，心本不諱言覺，但一忌莽蕩，一忌儱侗。儱侗則無體，莽蕩則無用，斯二者，皆求覺於覺，而未嘗好學以誠之，容有或失之似者，仍歸之不覺而已。學以明理而去其蔽，則體物不遺，物各付物，物物得所，有何二者之病？故曰「好智不好學，其蔽也賊」。

古人只言個學字，又與思互言，又與問並言，又兼辨與行，則曰五者廢其一，非學也。學者如此下工夫，儘見精實，徹內徹外，無一毫滲漏。陽明子云：「學便是行，未有學而不行者。如學書，必須把筆伸紙；學射，必須操弓挾矢。篤行之，只是行之不已耳。」因知五者總是一個工夫。然所謂學書學射，亦不是恁地便了。《書》云「學于古訓乃有獲」，又曰「學古入官」，故學必以古爲程，以前言往行爲則，而後求之在我，則信諸心者斯篤，乃臻覺地焉。世未有懸空求覺之學，凡言覺者，皆是覺斯理。學焉而不覺則問，問焉而不覺則思，思焉而不覺則辨，辨焉而不覺則行，凡以求覺斯理而已。

形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰「性即氣，氣即性」。人性上不可添一物，學者姑就形下處討個主宰，則形上之理即此而在。孟夫子特鄭重言之曰「善養浩然之氣」是也。然其工夫，實從知言來，知言，知之至者也。知至則心有所主，而志常

足以帥氣，❶故道義配焉。今之爲暴氣者，種種蹶趨之狀，還中於心，爲妄念，爲朋思，爲任情，爲多欲，總緣神明無主。如御馬者，失其銜轡，馳驟四出，非馬之罪也，御馬者之罪也。天道即積氣耳，而樞紐之地，乃在北辰，故其運爲一元之妙，五行順布，無愆陽伏陰以干之。向微天樞不動者以爲之主，則滿虛空只是一團游氣，頃刻而散，豈不人消物盡？今學者動爲暴氣所中，苦無法以治之，幾欲仇視其心，一切歸之斷滅。殊不知暴氣亦浩然之氣所化，只爭有主無主間。今若提起主人翁，一一還他調理，調理處便是義。凡過處是助，不及處是亡。亡助兩捐，一操一縱，適當其宜，義于我出，萬理無不歸根。❷生氣滿腔流露，何不浩然？云浩然，仍只是澄然湛然，此中元不動些子，是以謂之氣即性。只此是盡性工夫，更無餘事。

程子曰：「人無所謂惡者，只有過不及。」此知道之言也。《中庸》言「喜怒哀樂之未發，謂之中」，即此是天命之性，故謂「天下之大本」。纔有過不及，則偏至之氣，獨陽不生，獨陰不成，性種遂已斷滅。如喜之過，便是淫，又進之以樂而益淫，淫之流爲貪財，爲好色。貪財好色不已，又有無所不至者，而天下之大惡歸焉。怒之過，便是傷，又進之以哀而益傷，傷之流爲賊人、爲害物。賊人害物不已，又有無所不至者，而天下之大惡歸焉。周子曰：「性者，剛柔善惡中而已矣。」兼以惡言，始乎善，常卒乎惡也。易其惡而至於善，歸之中焉則已矣。

❶「常」，原作「嘗」，據賈本、莫本改。
❷「理」，原作「里」，據賈本、莫本改。

如財色兩關，是學人最峻絶處，于此跌足，更無進步可言。然使一向在財色上止截，反有不勝其扞格者，以其未嘗非性也。即使斷然止截得住，纔絶得淫心，已中乖戾心，便是傷。學者誠欲拔去病根，只教此心有主，使一元生意周流而不息，則偏至之氣自然消融，隨其所感而順應之。凡爲人心之所有，總是天理流行。如此，則一病除，百病除。除却貪財心，便除却好色心；除却貪財好色心，便除却賊人害物心。除其心而事自隨之，即是不頓除，已有日消日減之勢。此是學者入細工夫，非平日戒愼恐懼之極，時時見吾未發之中者，不足以語此。然則爲善去惡之説非乎？孟子曰：「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。」

子思子從喜怒哀樂之中和指點天命之性，而率性之道即在其中，分明天地一元流行氣象。所謂「不識不知，順帝之則」，全不涉人分上，此言性第一義也。至孟子因當時言性紛紛，不得不以善字標宗旨，單向心地覺處指點出粹然至善之理，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，全是人道邊事，最有切于學者。雖四者之心未始非喜怒哀樂所化，然已落面目一班，直指之爲仁義禮智名色，去人生而靜之體遠矣。學者從孟子之教，盡其心以知性而知天，庶於未發時氣象少有承當。今乃謂喜怒哀樂爲粗幾，而必求之義禮之性，豈知性者乎？

孟子言養心，又言養性，又言養氣，至程子又言養知，又每謂學者曰「且更涵養」，養之時義大矣哉！故曰：「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」涵養之功，只在日用動靜語默衣食之間，就一動一靜，

一語一默，一衣一飲理會，則謂之養心；就時動時靜，時語時默，時衣時飲理會，則曰養氣；就即動即靜，即語即默，即衣即飲理會，則曰養性；就知動知靜，知語知默，知衣知飲理會，則曰養知。其實一也。就其中分個真與妄，去其不善而之于善，即是省察之説。

進學有程乎？曰：未事于學，茫乎如泛海之舟，不辨南北；已事於學，而涯涘見焉。始學之，汩汩流俗之中，恍若有見焉，得道之大端也。以聖人爲必可學而至也，此立志之説也。語曰「志立而學半」。君子早已要厥終矣，第慮其鋭而易挫也，乃進而言所守。擇地而蹈，無尺寸或踰也；守經而行，無往來或叛也。即有語之以圓通徑捷之説，可一日而至千里，弗屑也。學至此，有成行也，乃進而程所安。即事而理存，外不膠於應也；即心而理得，内不執于解也。以推之天地萬物，無不凍解於春融，而睫得于指掌也。學至此，有真悟也。乃進而程所至，優焉游焉，弗勞以擾也；厭焉飫焉，弗艱以苦也。瞬存而息養，人盡而天隨，日有孳孳，不知年歲之不足也，庶幾滿吾初志焉，則學之成也。流水之爲物也，盈科而後進，折而愈東，必放之海。有本者如是，立志要矣乎。❶

天地之大德曰生，聖人而仁者曰壽。然有生必有死，仍是天地間生生不已之理。即天地亦在囿，而況於人乎？人將此身放在天地間，果能大小一例看，則一身之成毁，何啻草木之榮枯，昆蟲之起蟄已乎？而人每不勝自私之爲見，將生死二字看作

❶「矣」，原作「已」，據賈本、莫本改。

極大，却反其道而言之曰「無生」。蓋曰以無生爲生，而後能以無死爲死，是謂空體不壞，是謂常住真心。然究竟去住不能自由，成毀依然任運，徒作此可憐想。且死則死耳，却欲預先守住精魂，使死後有知；生則生耳，又追數胞胎前事，向無是公討來歷，豈不擔誤一生？「未知生，焉知死」，「朝聞道，夕死可矣」，聖人都教人向生處理會，並未嘗挽攬前後際，而後人曲加附會，以自伸其生死之說，枉矣。嗚呼！豈徒知生而已乎？生生焉可也。

吾學亦何爲也哉？天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。彼天民而先覺者，其自任之重，固已如此矣。生斯世也，爲斯民也，請學之爲後覺焉，以覺先覺之所覺。曰堯、舜之道，堯、舜之心爲之也。堯、舜之心，即吾人之心，同此心，同此覺也，吾亦覺其同者而已矣。凡夫而立地聖域，一時而遠契千秋，同故也。今之言覺者，或異焉。理不必分真妄，而全遁于空；事不必設取舍，而冥求其照。至曰空生大覺，如海發漚，安往而不異？所惡於智者，爲其鑿也。又曰學者之病，莫大乎自私而用智，今之言覺者，鑿焉而已矣。人之生也，飢食而渴飲，夏葛而冬裘，夫人而知之也。而其爲飢渴寒暑之道，又夫人而覺之也。其有不知者，非愚不肖之不及，則賢智之過者也。而過之害道彌甚，彼以爲道不在是也，去飲衣而求口體之正，去口體而求性命之常，則亦豈有覺地乎？嗟乎！人心之晦也。我思先覺其人者，曰孔氏。孔氏之言道也，約其旨曰「中庸」。人乃知隱怪者之非道，而庸德之行，一時弑父與君之禍息，則吾道之一大覺也。歷春秋而戰國，

楊、墨橫議，孟子起而言孔子之道以勝之，約其旨曰性善。人乃知惡者之非性，而仁昭義立，君父之倫，益尊于天壤，則吾道之一大覺也。然自此言性者，人置一喙，而天下皆淫于名理，遂有明心見性之說。夫性可得而見乎？又千餘載，濂溪乃倡無極之說，其大旨見于《通書》，曰「誠者聖人之本」，可謂重下註脚，則吾道之一覺也。嗣後辨說日煩，支離轉甚，浸流而爲詞章訓詁，于是陽明子起而救之以良知。一時喚醒沉迷，如長夜之旦，則吾道之又一覺也。今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良于賊，亦用知者之過也。夫陽明之良知，本以救晚近之支離，姑借《大學》以明之，未必盡《大學》之旨也。而後人專以言《大學》，使《大學》之旨晦；又借以通佛氏之玄覺，使陽明之旨復晦。又何怪其說愈詳而言愈龐，卒無以救詞章訓詁之錮習，而反之正乎？時節因緣，司世教者，又起而言誠意之學，直以《大學》還《大學》耳。爭之者曰：「意，稗種也。」余曰：「嘉穀。」又曰：「意，枝族也。」余曰：「根荄。」是故知本所以知至也，知至所以知止也，知止之謂致良知，則陽明之本旨也。今之賊道者，非不知之患，而不致之患。不失之情識，則失之玄虛，皆坐不誠之病，而求于意根者疏也。故學以誠意爲極則，而不慮之良，于此起照，後覺之任，其在斯乎？孟子云：「我亦欲正人心，辟邪說，距詖行，放淫詞，以承三聖。」又曰：「能言拒楊、墨者，聖人之徒也。」余蓋有志焉，而未之逮也。

說❶

朱夫子《答梁文叔書》曰：「近看孟子道性善，稱堯、舜，此是第一義。若於此看得透，信得及，直下便是聖賢，更無一毫人欲之私做得病痛。若信不及，孟子又說過第二節工夫，又只引成覸、顏淵、公明儀三段說話，教人如此發憤，勇猛向前，日用之間，不得存留一毫人欲之私在這裏，此外更無別法。」此朱子晚年見道語也。學者須占定第一義做工夫，方是有本領學問。此後自然歇手不得，如人行路，起脚便是長安道，不患不到京師。然性善堯、舜，人人具有，學者何故一向看不透，信不及？正爲一點靈光都放在人欲之私上，直是十分看透，遂將本來面目盡成埋沒。驟而語之以堯、舜，不覺驚天動地，却從何處下手來？學者只是克去人欲之私，欲克去人欲之私，且就靈光初放處討分曉，果認得是人欲之私，便即時克了。陽明先生「致良知」三字，正要此處用也。孟子他日又說個「道二，仁與不仁」，不爲堯、舜，則爲桀、紂，中間更無一髮可容混處。學者上之不敢爲堯、舜，下之不屑爲桀、紂，却于兩下中擇個中庸自便之途，以爲至當，豈知此身早已落桀、紂一途矣。故曰「紂之不善，不如是之甚也」。學者惟有中立病難醫，凡一切悠悠忽忽，不激不昂，漫無長進者，皆是。看來全是一團人欲之私，自封自固，牢不可破。今既捉住病根在，便合信手下藥。學者從成覸、顏淵、公明儀說話，激發不起，且急推向桀、紂

❶ 賈本、莫本題作「諸說」。

一路上，果能自供自認否？若供認時，便是瞑眩時。若藥不瞑眩，厥疾不瘳，正爲此等人説法。倘下之苟不爲桀、紂，上之又安得不爲堯、舜？《第一義説》。

程子曰：「心要在腔子裏。」此本孟子求放心而言。然則人心果時放外耶？即放外，果在何處？因讀《孟子》上文云：「仁，人心也。」乃知心有不仁時，便是放，所謂「曠安宅而弗居」也。故陽明先生曰：「程子所謂腔子，亦即是天理。」至哉言乎！程子又曰：「吾學雖有所授，然天理二字，却是自家體認出來。」夫既從自家體認而出，則非由名象湊泊可知。凡仁與義，皆天理之名象，而不可即以名象爲天理，謂其不屬自家故也。試問學者，何處是自家一路？須切己反觀，推究到至隱至微處，方有着落。此中無一切名象，亦並無聲臭可窺，只是個維玄維默而已。雖維玄維默，而實無一物不體備其中，所謂天也，故理曰天理，纔着人分，便落他家，一屬他家，便無歸宿。仔細檢點，或以思維放，或以卜度放，或以安排放，或以智故放，或以虚空放，只此心動一下，便是放。所放甚微，而人欲從此而橫流，其究甚大。蓋此心既離自家，便有無所不至者。心齋云：「凡有所向，有所見，皆是妄。既無所向，又無所見，便是無極而太極。」無極而太極，即自家真底蘊處。學者只向自家尋底蘊，常做個體認工夫，放亦只放在這裏，求亦只求在這裏，豈不至易？豈不至簡？故「求放心」三字，是學人單提口訣，下士得之爲入道之門，上根得之即達天之路。《求放心説》。

人生終日擾擾也，一着歸根復命處，乃在向晦時，即天地萬物，不外此理，于此可

悟學問宗旨只是主靜也。此處工夫最難下手，姑爲學者設方便法，且教之靜坐。日用之間，除應事接物外，苟有餘刻，且靜坐。坐間本無一切事，即以無事付之。即無一切事，亦無一切心，無心之心，正是本心。瞥起則放下，沾滯則掃除，只與之常惺惺可也。此時伎倆，不合眼，不掩耳，不趺跏，不數息，不參話頭，只在尋常日用中。有時倦則起，有時感則應，行住坐卧，都在靜觀，❶食息起居，都作靜會。昔人所謂勿忘勿助間，未嘗致纖毫之力，此其真消息也。故程子每見人靜坐，便嘆其善學。善學云者，只此是求放心親切工夫。從此入門，即從此究竟，非徒小小方便而已。會得時，立地聖域；不會得時，終身只是狂馳了，更無別法可入。不會靜坐，且學坐而已，學坐不成，更論恁學？坐如尸，坐時習，學者且從整齊嚴肅入，漸進于自然。詩云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」又曰：「神之格思，不可度思，矧可射思？」《靜坐說》。

學者靜中既得力，又有一段讀書之功，自然遇事能應。若靜中不得力，所讀之書又只是章句而已，則且教之就事上磨練去。自尋常衣食以外，感應酬酢，莫非事也。其間千萬變化，不可端倪，而一一取裁于心，如權度之待物然。權度雖在我，而輕重長短之形，仍聽之于物，我無與焉，所以情順萬事而無情也。故事無大小，皆有理存，劈頭判個是與非，見得是處，斷然如此，雖鬼神不避。見得非處，斷然不如此，雖千駟萬鍾不回。又于其中條分縷析，銖銖兩兩，辨個是中之非，非中之是，似是之非，似非之

❶ 「在靜」，賈本、莫本作「作坐」。

是。從此下手，沛然不疑，所行動有成績。又凡事有先着，當圖難于易，爲大于細；有要着，一着勝人千萬着，失此不着，滿盤敗局。又有先後着，如低棋，以後着爲先着，多是見小欲速之病。又有了着，恐事至八九分便放手，終成決裂也。蓋見得是非後，又當計成敗，如此，方是有用學問。世有學人，居恒談道理井井，纔與言世務便疏，試之以事，或一籌莫展。這疏與拙，正是此心受病處，非關才具。諺云：「經一跌，長一識。」且須熟察此心受病之原果在何處，因痛與之克治去，從此再不犯跌，庶有長進。學者遇事不能應，只有練心法，更無練事法。練心之法，大要只是胸中無一事而已，無一事乃能事事，便是主靜工夫得力處。又曰：「多事不如少事，省事不如無事。」《應事說》。

應事接物，相爲表裏。學者于天下不能遺一事，便于天下不能遺一人。自落地一聲，此身已屬之父母；及其稍長，便有兄弟與之比肩；長而有室，又有妻子與之室家。至于食毛踐土，君臣之義，無所不在。惟朋友聯合于稠人廣衆之中，似屬疏闊，而人生實賴以有覺。合之稱五倫，人道之經綸，管于此也。然父子其本也，人能孝于親，未有不忠于事君，與友於兄弟，信於朋友，宜於家室者。夫妻一倫，尤屬化原，古來大聖大賢，又多從此處發軔來，故曰：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」蓋居室之間，其事最微渺而易忽，其惡爲淫僻。學者從此關打破，便是真道德，真性命，真學問文章，不然只是僞也。自有五倫，而舉天下之人，皆經緯聯絡其中，一盡一切盡，一虧一切虧。第一要時時體認出天地萬物

一體氣象，即遇惡人之見，橫逆之來，果能作如是觀否？彼固一體中人耳，纔有絲毫隔絕，便是斷滅性種。至于知之之明與處之之當，皆一體中自作用，非關權術。人第欲以術勝之，未有不墮其彀中者，然此際煞合理會。陸象山先生曰：「除了人情事變，無可做工夫。」要知做工夫處，果是何事？若不知此事，只理會個人情事變，仍不是工夫。學者知之。《處人說》。

今爲學者下一頂門針，即「向外馳求」四字，便做成一生病痛。吾儕試以之自反，無不悚然汗浹者。凡人自有生以後，耳濡目染，動與一切外物作緣，以是營營逐逐，將全副精神都用在外，其來舊矣。學者既有志於道，且將從來一切向外精神盡與之反復身來，此後方有下手工夫可說。須知道不是外物，反求即是，故曰：「我欲仁，斯仁至矣。」無奈積習既久，如浪子亡家，失其歸路。即一面回頭，一面仍住舊時緣，終不知在我爲何物。又自以爲我矣，曰吾求之身矣，不知其爲軀殼也；又自以爲我矣，曰吾求之心矣，不知其爲口耳也；又自以爲我矣，曰吾求之性與命矣，不知其爲名物象數也。求之于軀殼，外矣；求之于耳目，愈外矣；求之于名物象數，外之外矣，所爲一路向外馳求也。所向是外，無往非外，一起居焉外，一飲食焉外，一動靜語默焉外，時而存養焉外，時而省察焉外，時而遷善改過焉外，此又與于不學之甚者也。是故讀書則以事科舉，仕宦則以肥身家，勳業則以望公卿，氣節則以邀聲譽，文章則以腴聽聞，何莫而非向外之病乎？學者須發真實爲我心，每日孜孜汲汲，只幹辦在我家當。身是我身，非關軀殼；心是我心，非關口耳；

性命是我性命，非關名物象數。正目而視之，不可得而見；傾耳聽之，不可得而聞。非惟人不可得而見聞，雖吾亦不可得而見聞也。於此體認親切，自起居食息以往，無非求在我者。及其求之而得，天地萬物無非我有，絕不是功名富貴，氣節文章，所謂自得也。總之，道體本無內外，而學者自以所向分內外。所向在內，愈尋求，愈歸宿，亦愈發皇。故曰「君子之道，闇然而日章」。所向在外，愈尋求愈決裂，亦愈消亡。故曰「小人之道，的然而日亡」。學者幸早辨諸。《向外馳求說》。

朱夫子嘗言：「學者半日靜坐，半日讀書，如此三五年，❶必有進步可觀。」今當取以爲法。然除却靜坐工夫，亦無以爲讀書地，則其實亦非有兩程候也。學者誠于靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前，一切引翼提撕匡救之法，皆能一一得之于我，而其爲讀書之益，有不可待言者矣。❷昔賢詩云：「萬徑千蹊吾道害，四書六籍聖賢心。」學者欲窺聖賢之心，遵吾道之正，舍四書六籍，無由而入矣。蓋聖賢之心，即吾心也，善讀書者，第求之吾心而已矣。舍吾心而求聖賢之心，即千言萬語，無有是處。陽明先生不喜人讀書，令學者直證本心，正爲不善讀書者，舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢，無益貧兒，非謂讀書果可廢也。先生又謂：「博學只是學此理，審問只是問此理，愼思只是思此理，明辨只是辨此理，篤行只是行此理。」而曰「心即理也」。若是乎此心此理之難明，而必假途於

❶「五」，原無，據賈本、莫本補。

❷「待」，賈本、莫本作「勝」。

學問思辨，則又將何以學之、問之、思之、辨之，而且行之乎？ 曰：「古人詔我矣，讀書一事，非其導師乎？ 即世有不善讀書者，舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢而有得也，亦何惜不爲貧兒？」昔人云：「士大夫三日不讀書，即覺面目可憎，語言無味。」彼求之聞見者猶然，況有進于此者乎？ 惟爲舉業而讀書，不免病道。 然有志之士，卒不能舍此以用世，何可廢也？ 吾更惡夫業舉子而不讀書者。《讀書說》。

聖賢教人，只指點上一截事，而不及下截。 觀《中庸》一書可見。 蓋提起上截，則其下者不勞而自理。 纔說下截事，如堂下人斷曲直，莫適爲主，誰其信之？ 「形而上者謂之道，形而下者謂之器」是也。 人生而有此形骸，便有此氣質，就中一點真性命，是形而上者。 雖形上不離形下，❶所以上下易混作一塊。 學者開口說變化氣質，却從何處討主腦來？《通書》曰：「性者，剛柔善惡中而已矣。」中便是變化氣質之方。 而《中庸》曰「喜怒哀樂未發謂之中」，却又無可着力處。 從無可着力處用得工夫，正是性體流露時。 此時剛柔善惡，果立在何處？ 少間便是個中節之和，這方是變化氣質工夫。 若已落在剛柔善惡上，欲自剛而克柔，自柔而克剛，自惡而之於善，已善而終不至于惡，便落堂下人伎倆矣。 或問：「孟子說善養浩然之氣，如何？」曰：「纔提起浩然之氣，便屬性命邊事。 若孟施舍、北宮黝、告子之徒，只是養個蠢然之氣，正是氣質用事處。 所以與孟子差別。」《氣質說》。

或有言學問之功，在慎所習者。 予

❶「雖」，賈本、莫本作「惟」。

曰：「何謂也？」曰：「人生而有習矣，一語言焉習，一嗜欲焉習，一起居焉習，一酬酢焉習。有習境，因有習聞；有習聞，因有習見；有習見，因有習心；有習心，因有習性。故曰『少成若性』，并其性而爲習焉，習可不慎乎？習於善則善，習於惡則惡，猶生長於齊、楚，不能不齊、楚也，習可不慎乎？」曰：「審如是，又誰爲專習之權者而慎之？」其人不能答。予曰：「在復性，不在慎習。」或曰：「何謂也？」予乃告之曰：「人生而靜，天之性也，渾然至善者也。感于物而動，乃遷于習焉，習於善則善，習於惡則惡，斯日遠於性矣。無論習于惡者非性，即習善者，亦豈性善之善乎？故曰『性相近也，習相遠也』，蓋教人尊性也。」「然學以復性也，如之何？」曰：「性不假復也，復性者，復其權而已矣，請即以習證。習于善則善，未有不知其爲善者；習於惡則惡，未有不知其爲惡者。此知善而知惡者誰乎？此性權也，故《易》曰『復以自知』。既已知其爲善矣，且得不爲善乎？❶既已知其爲惡矣，且得不去惡乎？知其爲善而爲之，爲之也必盡，則亦無善可習矣。無善可習，反之吾性之初，本無善可習也。知其爲惡而去之，去之也必盡，則亦無惡可習矣。無惡可習，反之吾性之初，本無惡可習也。此之謂渾然至善，依然人生之初，而復性之能事畢矣。」「然則習亦可廢乎？」曰：「何可廢也！爲之語言以習之，則知其語言以慎之；爲之嗜欲以習之，則知其嗜欲以慎之；爲之起居以習之，則知其起居以慎之；爲之酬酢以習之，則知其酬酢以慎之。如是，

❶「故易曰」至「不爲善乎」二十字原無，據賈本、莫本補。

則即習即性矣。凡境即是性境，凡聞即是性聞，凡見即是性見。無心非性，無性非習，大抵不離獨知者近是。知之爲言也，獨而無偶，先天下而立，定一尊，而後起者禀焉，是之爲性權。」或者恍然而解曰：「吾乃知慎習之功，其在必慎其獨乎！」首肯之而去。《習說》。第一義至此九篇，乃一時所作。

自聖學不明，學者每從形器起見，看得身生死事極大，將天地萬物都置之膜外，此心生生之機早已斷滅種子了。故其工夫，顓究到無生一路，只留個覺性不壞。再做後來人，依舊只是貪生怕死而已。吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說，原來生死只是尋常事。程伯子曰：「人將此身放在天地間，大小一例看，是甚快活。」予謂：「生死之說，正當放在天地間，❶大小一例看也。于此有知，方是窮理盡性至命之學。藉令區區執百年以內之生死而知之，則知生之盡，只是知個貪生之生；知死之盡，只是知個怕死之死而已。」「然則百年生死，不必知乎？」曰：「奚而不知也？子曰『朝聞道，夕死可矣』是也。如何是聞道？其要只在破除生死心，此正不必遠求百年，即一念之間，一起一滅，無非生死心造孽。既無起滅，自無生死。」又曰：「盡語默之道，則可以盡去就之道；盡去就之道，則可以盡生死之道。生死非大，語默去就非小，學者時時有生死關頭難過，從此理會透，天地萬物，便是這裏，方是聞道。」《生死說》。

❶「大小」至「天地間」二十二字原無，據賈本、莫本補。

獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫。此所以爲中庸之道也。乃虞廷言心則曰人曰道，而《中庸》直指率性之道，無乃混人道而一之乎？此言心言性之別也。虞廷言心，非分言之則不精，不精無以爲至一之地。《中庸》言性，性一而已，何岐之有？然性是一，則心不得獨二。夫天命之所在，即人心之所在；人心之所在，即道心之所在。此虞廷未發之旨也。或曰有氣質之性，有義理之性，則性亦有二與？爲之說者，本之人心道心而誤焉者也。程子曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。」若既有氣質之性，又有義理之性，將使學者任氣質而遺義理，則「可以爲善，可以爲不善」之說信矣。又或遺氣質而求義理，則「無善無不善」之說信矣。又或衡氣質義理而並重，則「有性善有性不善」之說信矣。三者之說信，而性善之旨復晦，此孟氏之所憂也。須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以爲性也。性只是人心，而道者，人之所當然，乃所以爲心也。人心道心，只是一心；氣質義理，只是一性。識得心一性一，則工夫亦可一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一，此慎獨之說也。而後之解者，往往失之。昔周元公著《太極圖說》，實本之《中庸》，至「主靜立人極」一語，尤爲「慎獨」二字傳神。其後龜山門下一派，羅、李二先生相傳口訣，專教人看喜怒哀樂未發時作何氣象。朱子親授業于延平，固嘗聞此。而程子則以靜字稍偏，不若專主于敬；又以敬字未盡，益之以窮理之說，又曰「涵養須用敬，進學在致知」。朱子從而信之，所學爲之少變，遂以之解《大》、

《中》，謂慎獨之外另有窮理工夫，以合于格致誠正之説。仍以慎獨爲動，屬省察邊事，前此另有一項静存工夫。近日陽明先生始目之爲支離，專提「致良知」三字爲教法。而曰「良知只是獨之時」，又曰「惟精是惟一工夫，博文是約禮工夫，❶致知是誠意工夫，明善是誠身工夫」，可謂心學獨窺一源。至他日答門人「慎獨是致知工夫，而以中爲本體，無可著力」，此却疑是權教。天下未有大本之不立，而可徒事乎道生者，❷工夫用到無可著力處，方是真工夫，故曰「勿忘勿助，未嘗致纖毫之力」。此非真用力于獨體者，固不足以知之也。大抵諸儒之見，或同或異，多係轉相偏矯，因病立方，盡是權教。至于反身力踐之間，未嘗不同歸一路，不謬于慎獨之旨。後之學者，無從向語言文字生葛藤，但反求之吾心，果何處是根本一著，從此得手，方窺進步，有欲罷不能者。學不知本，即動言本體，終無著落。學者但知即物窮理爲支離，而不知同一心耳。舍淵淵静深之地，而從事思慮紛起之後，泛應曲當之間，正是尋枝摘葉之大者，其爲支離之病，亦一而已。將恃此爲學，又何成乎？又何成乎？《天命章説》。

天命流行，物與无妄，人得之以爲心，是謂本心。人心無一妄而已，忽焉有妄，希乎微乎？其不得而端倪乎？是謂微過，獨知主之；有微過，是以有隱過，七情主之；有隱過，是以有顯過，九容主之；有顯過，是以有大過，五倫主之；有大過，是以

❶「文」，原作「聞」，據賈本、莫本改。
❷「徒事乎道生者」，賈本作「爲事於道生者」，莫本作「從事於性道者」。

有叢過，百行主之。總之妄也。譬之木，❶自本而根，而幹而標；水，自源而後及于流，盈科而至於放海，故曰「涓涓不息，將成江河；綿綿不絕，將尋斧柯」。是以君子貴防之早也，其惟慎獨乎？慎獨，則時時知改。俄而授之隱過矣，當念過，便從當念改；又授之顯過矣，當身過，便從當身改；又授之大過矣，當境過，當境改；又授之叢過矣，隨事過，隨事改。改之則復於無過，可喜也；不改成過，且得無改乎？總之，皆袪妄還真之學，而工夫次第如此。譬之擒賊者，擒之於室，甚善，不於室而於堂，不於堂而於外門，於衢，於境上，必成擒而後已。子絕四：「毋意，毋必，毋固，毋我」，真能慎獨者也。其次則「克伐怨欲不行焉」爾。宋人之言曰：❷「獨行不愧影，獨寢不愧衾。」獨而顯矣。司馬温公則云：「某平生無甚過人處，但無一事不可對人言者。」庶幾免於大過乎？若邢恕之一日三檢點，則叢過對治法也。真能慎獨者，無之非獨，即邢恕學問，孔子亦用得着。故曰「不爲酒困」。不然，自原憲而下，總是個「閒居小人爲不善」而已。善學者，須學孔子之學，只於意根上止截，一下便千了百當。若到必固我，已漸成決裂，幸於我處止截得，猶不失爲顏子克己，過此無可商量矣。落一格，粗一格，工夫轉愈難一格，故曰「可爲難矣」。學者須是學孔子之學。以下《改過說》。

人之言曰：「有心爲惡，無心爲過。」則過容有不及知者，因有不及改。是大不然。夫心不愛過者也，纔有一點過，便屬礙膺之

❶「木」，原作「本」，據賈本、莫本改。

❷「宋」，原作「朱」，據賈本、莫本改。

物，必一決之而後快。故人未有有過而不自知者，只不肯自認爲知爾。然則過又安從生？曰：只不肯自認爲知處，其受蔽處良多，以此造過遂多，仍坐過不知而已。❶孟子言「君子之過，如日月之食」，可見人心只是一團靈明，而不能不受暗於過。明處是心，暗處是過；明中有暗，暗中有明。明中之暗，即是過；暗中之明，即是改，手勢如此親切。但常人之心，忽明忽暗，展轉出沒，終不能還得明明之體，不歸薄蝕何疑？君子則以暗中之明，用個致曲工夫，漸次與它恢擴去。在《論語》則曰「訟過」，如兩造當庭，抵死仇對，不至十分明白不已，纔明白，便無事。如一事有過，直勘到事前之心果是如何？一念有過，直勘到念後之事更當如何？如此反覆推勘，更無躲閃，雖一塵亦駐足不得，此所謂致曲工夫也。《大易》則言「補過」，謂此心一經缺陷，便立刻與之圓滿那靈明爾。若只是小小補綴，頭痛救頭，脚痛救脚，敗缺難掩，而彌縫日甚，謂之「文過」而已。雖然，人猶有有過而不自知者。子路「人告之以有過則喜」，子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」然則學者虛心遜志，時務察言觀色以輔所不逮，有不容緩者。

陽明子言良知，最有功于後學，然只傳孟子教法，于《大學》之說終有未合。《古本序》曰：「《大學》之道，誠意而已矣。止至善之則，致良知而已矣。」宛轉說來，頗傷氣脈。至龍溪所傳《天泉問答》，則曰：「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」益增割裂矣。

❶「坐」，原作「做」，據賈本、莫本改。

即所云良知，亦非究竟義也。知善知惡與知愛知敬相似，而實不同。知愛知敬，知在愛敬之中；知善知惡，知在善惡之外。知在愛敬中，更無不愛不敬者以參之，是以謂之良知。知在善惡外，第取分別見，謂之良知所發則可，而已落第二義矣。且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者也，因有善有惡，而後知善知惡，是知爲意奴也，良在何處？又反無善無惡而言者也，本無善無惡，而又知善知惡，是知爲心祟也，良在何處？且《大學》所謂致知，亦只是致其知止之知。知止之知，即知先之知；知先之知，即知本之知。惟其知止知先知本也，則謂之良知亦得，知在止中，良因止見，故言知止，則不必更言良知。若曰以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，豈不架屋疊牀之甚乎？且《大學》明言止於至善矣，則惡又從何處來？心意知物，總是至善中全副家當，而必事事以善惡兩糾之，若曰去其惡而善乃至，姑爲下根人設法，如此則又不當有無善無惡之說矣。有則一齊俱有，既以惡而疑善；無則一齊俱無，且將以善而疑惡，更從何處討知善知惡之分曉？止因陽明將意字認壞，故不得不進而求良于知；仍將知字認粗，又不得不退而求精于心。種種矛盾，固已不待龍溪駁正，而知其非《大學》之本旨矣。《大學》開口言明德，因明起照，良知自不待言。而又曰「良知即至善」，「即未發之中」，亦既恍然有見于知之消息，惜轉多此良字耳。然則良知何知乎？知愛知敬而已矣，知皆擴而充之，達之天下而已矣。格此之謂格物，誠此之謂誠意，正此之謂正心，舉而措之謂之平天下。陽明曰：「致知焉盡之矣。」余亦曰：

「致知焉盡之矣。」[1]《良知說》。

讀易圖說

○圖中有一點，變化無窮。子曰「易有太極」，周子曰「無極而太極」，淪于無矣。解無極者曰「無形有理」，益滯于無無矣。今請爲太極起廢而表是圖，其爲象曰有，即未必周子之旨也，抑亦孔門之說歟？雖然，滯于有矣，夫圖其似之者也。佛氏亦有是圖，然其中一點仍作空解，意實不同。以下《讀易圖說》。

天有四時，春夏爲陽，秋冬爲陰，中氣行焉。地有四方，南北爲經，東西爲緯，中央建焉。人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉，其德則謂之仁義禮智信是也。是故元亨利貞，即春夏秋冬之表義，非元亨利貞生春夏秋冬也。左右前後，即東南西北之表義，非左右前後生東西南北也。仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也。又非仁義禮智爲性，喜怒哀樂爲情也。又非未發爲性，已發爲情也。後儒之言曰：「理生氣，性生情。」又曰：「心統性情。」其然？豈其然乎？

造化之理，新新故故，相推而不窮。如草木之榮枯，昆蟲之啓蟄，日月之晦明，四時之盛衰，氣運之往來，陵谷之遷徙，莫不皆然。人囿于大化之中，與萬物同體。自一日以往，自少而壯，而老而死，無不變也。有之，其惟積氣積習乎？油入于麪，不可復出，此其不變者也。孰知去故滋遠，反常滋甚矣乎？

[1]「焉」，原無，據賈本、莫本補。

君子仰觀於天，而得先天之《易》焉。「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以爲天也。是故君子戒懼于所不睹聞，此慎獨之説也。至哉獨乎！微乎微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以爲心也，則心一天也。獨體不息之中，而一元常運。喜怒哀樂，❶四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣一陰陽也，陰陽一獨也。其爲物不二，則其生物不測也。故其中爲天下之大本，而和爲天下之達道。及其至也，察乎天地，至隱至微，至顯至見也。故曰「體用一原，顯微無間」。君子所以必慎其獨也，此性宗也。

君子俯察于地，而得後天之《易》焉。夫性本天者也，心本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已矣，覺故能照，照心常寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變爲欲爲愛，怒之變爲惡爲哀，而懼則立於四者之中，❷喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者，皆照心所發也，發則馳矣，衆人溺焉。惟君子時發而時止，時返其照心而不逐于感，得《易》之逆數焉。此之謂「後天而奉天時」，蓋慎獨之實功也。

聖學喫緊三關

學莫先于問途，則人己辨焉。此處不差，後來方有進步可觀，不然只是終身擾擾

❶「喜」，原作「哀」，據《中庸》首章改。
❷「而」，原作「爲」，據《劉子全書》卷二改。「而懼」，莫本作「懼照」。

而已。

爲己爲人，只聞達之辨，說得大概已盡。後儒又就聞中指出許多病痛，往往不離功名富貴四字，而蔽之以義利兩言。除却利，便是義；除却功名富貴，便是道，此中是一是二，辨之最微。學者合下未開眼孔，只爲己不足，故求助於人，豈知愈求助於人，愈不足於己乎？《人己關》。

學以爲己，己以內又有己焉。只此方寸之中作得主者，是此所謂真己也，敬乎！《敬肆關》。

由主敬而入，方能覿體承當，其要歸於覺地，故終言迷悟。

工夫却從存養中來，非懸空揣控，索之象罔者也。故宋儒往往不喜頓悟之說。或曰：「格物致知，《大學》之始事，今以悟爲終事，何也？」曰：「格致工夫，自判斷人己一關時，已用得著矣。然必知止知至以後，體之當身，一一無礙，方謂之了悟。悟豈易言乎？若僅取當下一點靈明，瞥然有見時，便謂之悟，恐少間已不可復恃。」《迷悟關》。

大學雜繹❶

夫《大學》之所謂主腦者，止至善而已矣；致知之功，格物而已矣；格物之要，誠正以修身而已矣。盈天地間皆物也，自其分者而觀之，天地萬物各一物也；自其合者而觀之，天地萬物一物也。一物本無物也，無物者，理之不物于物，爲至善之體而統于吾心者也。雖不物于物，而不能不顯

❶「繹」，賈本、莫本作「辨」。

于物，耳得之而成聲，目寓之而成色，莫非物也，則莫非心也。耳能辨天下之聲，而不可欺以清濁，吾因而致焉，并不可欺以一切清濁，所以致吾心之聰也。目能辨天下之色，而不可欺以緇素，吾因而致焉，并不可欺以一切緇素，所以致吾心之明也。致吾心之聰明者，致吾之良知也。良知之於物，如鑑之於妍媸，衡之於高下，而規矩之於方圓也。鑑不離物而定妍媸，衡不離物而取高下，規矩不離物而辨是非，一也。故曰「致知在格物」。然而致吾心之聰，非無不聞之謂也，聞吾至善而已矣。致吾心之明，非無不見之謂也，見吾至善而已矣。聞吾至善，返于無聞矣；見吾至善，返于無見矣，知無知矣。《中庸》曰「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，「不動而敬，不言而信」，其要歸于慎獨，此格物真下手處。故格物即格其反身之物，不離修者是。而致知即知其所性之知，不離止者是。孔門之學，無往而不以格致爲第一義，博文約禮，其定本也。又曰：「多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」心非内也，耳目非外也；物非粗也，無物之物非精也。即心即物，非心非物，此謂一以貫之，自格致之旨晦，而聖學淪于多岐。滯耳目而言知者，徇物者也；離耳目而言知者，遺物者也。徇物者，弊之于一草一木，亦用工夫；而遺物求心，又逃之無善無惡，均失也。「格致」。

君子之學，先天下而本之國，先國而本之家與身，亦屬之己矣。又自身而本之心，本之意，本之知，本至此無可推求，無可揣控，而其爲己也，隱且微矣。隱微之地，是名曰獨。其爲何物乎？本無一物之中而

物物具焉，此至善之所統會也。❶致知在格物，格此而已。獨者，物之本；而慎獨者，格物之始事也。君子之爲學也，非能藏身而不動，杜口而不言，絶天下之耳目而不與交也。終日言，而其所以言者，人不得而聞也，自聞而已矣。終日動，而其所以動者，人不得而見也，自見而已矣。自聞自見者，自知者也。吾求之自焉，使此心常止，而定靜安慮得，慎之至也。慎獨也者，人以爲誠意之功，而不知即格致之功也。《大學》之道，一言以蔽之，曰慎獨而已矣。自虞廷執中以來，無非此意，故伊、洛以一爲入道之門。朱子析之曰「涵養須用敬，進學則在致知」，故于《大學》分格致誠正爲兩事。至解慎獨，又以爲動而省察邊事，先此更有一段靜存工夫，則愈析而愈支矣。陽明子反之曰「慎獨即是致良知」，即知即行，即動即靜，庶幾心學獨窺一源。總之，獨無動靜也，其有時而動靜焉，動亦慎，靜亦慎也，而靜爲主。使非靜時做得主張，則動而馳矣，如挽逝波，其可及乎？動而常知常止焉，則常靜矣，周子曰「主靜立人極」是也。「慎獨」。

天圓地方，規矩之至也。人心一天地也，其體動而圓，故資始不窮，有天道焉；其用靜而方，故賦形有定，有地道焉。君子之學，圓效天，方法地也。其獨知之地，不可得而睹聞矣，效天者也。由不睹而之于無所不睹，由不聞而之于無所不聞，地道之善承天也。《易》曰「君子敬以直内，義以方外」，規矩之至也。《絜矩》。

人心終日如馬足車輪，奔馳無止，果係

❶「會」，原作「命」，據賈本、莫本改。

何物受累？苟能去所累心者，而於止也幾矣。知此之謂知止，止此之謂至善。

問《大學》要義。曰：「言本體喫緊得個善字，言工夫喫緊得個止字，言本體工夫一齊俱到處，喫緊得個知字，言本體工夫一齊歸管處，喫緊得個身字。」首章。❶

致知者，致吾知止之知也，收攝到極處，即是推致到極處，逮止於至善，則知至矣。「至善」。❷

格物不妨訓窮理，只是反躬窮理，則知本之意自在其中。只是一個良知，正須從意根查考，心源體認，身上檢點，家庭印證，國與天下推廣，這便是格物工夫，便是致知工夫。朱子云：「格物須提起第一義，便是極至道理。如在朝，便須進君子退小人，決無小人可用之理，這便是第一義。若見不破，便謂小人可用。」予謂進君子退小人，根吾好惡來。其能好能惡，是第一義；好人惡人，是第二義；知進退人，又是第三、四義了。知此方是知本。「知本」。❸

矩是至善之式，所以安頓此心恰好處，夫子之「不踰矩」是也。「釋矩」。❹

《大學》之道，誠意而已矣。誠意之功，慎獨而已矣。意也者，至善歸宿之地，其爲物不二，故曰獨。其爲物不二，而生物不測，所謂物有本末也。格物致知，總爲誠意而設，亦總爲慎獨而設也。非誠意之先，又有所謂致知之功也。故誠意者，《大學》之專義也。前此不必在格物，後此不必在正心也，亦《大學》之了義也，後此無正心之

❶「首章」，原無，據賈本、莫本補。
❷「至善」，原無，據賈本、莫本補。
❸「知本」，原無，據賈本、莫本補。
❹「釋矩」，原無，據賈本、莫本補。

功，并無修治平之功也。後之解誠意者，吾惑焉，曰「意者心之所發」，則誰爲所存乎？曰「有善有惡者意之動」，則誰爲好之惡之者乎？「誠意」。❶

「幾者，動之微，則前此更有靜者幾乎？」曰：「非然也。動之微，則動而無動矣；動而無動，所以靜而無靜也。此心體主宰之妙也，故名之曰意。」同上。❷

《章句》云：「實其心之所發。」不知實字代得誠字否？又不知是發前求實，抑是發後求實？若是發前求實，則工夫仍在所存時。然《章句》又云「皆務決去而求必得之」，似言凡于意之所發，皆務求所以實之，則誠之之功已落在意後矣。落在意後，則必就其事而實之，而自欺仍只是自欺其意，是看意字尚精，而看誠字轉粗也。所以轉下慎獨，方打入裏面，有審幾之説，不免就誠意推先一層矣。夫既以獨知爲獨，而以慎獨推先於意誠，明是「欲誠其意，先致其知」之註疏。既有獨知之致知，又有補傳窮理之致知，頭緒何所適從乎？同上。❸

聖學本心，維心本天，維玄維默，體乎太虛，因所不見，是名曰獨。獨本無知，因物有知，物體于知，好惡立焉。好惡一機，藏於至靜，感物而動，七情著焉。自身而家，自家而國，國而天下，慶賞刑威，惟所措焉。是爲心量，其大無外，故名曰天。天命何命？即吾獨知。一氣流行，分陰分陽，運爲四氣，性體乃朕，率爲五常，殊爲萬事。反乎獨知，獨知常止。全體具之，本無明

❶ 「誠意」，原無，據賈本、莫本補。
❷ 「同上」，原無，據賈本、莫本補。
❸ 「同上」，原無，據賈本、莫本補。

暗；常止則明，紛馳乃暗。故曰「闇然日章」，「的然日亡」。君子知之，凜乎淵水。❶於所不睹，於所不聞，日夕兢兢，道念乃凝。萬法歸一，不盈此知，配天塞地，盡性知命。此知無始，是爲原始；此知無終，是爲反終。死生之說，晝夜之常，吾生與生，吾死與死。夷彼萬形，❷非吾得私。猥云不死，狂馳何異。《獨箴》。

論語學案

君子學以慎獨，直從聲臭外立根基，一切言動事爲，慶賞刑威，無不日見于天下。而問其所從出之地，凝然不動些子，只有一個淵然之象，爲天下立皇極而已。衆星晝夜旋轉，天樞不動。其不動處，是天心，這便是「道心惟微」；其運旋處，便是「人心惟危」；其常運而常靜處，便是「惟精惟一，允執厥中」，天人之學也。「爲政以德」。

「心之官則思」，「思曰睿」，「睿作聖」。思本無邪，其卒流于邪者，勿思耳。以爲思無邪，非也。思無邪者，閑邪之學也。《詩》以理性情，人心之情自正，何邪之有？「詩三百」。

「孟武伯問孝」，是人子身上事。「父母惟其疾之憂」，是父母身上事。問是孝，答是慈，有何關涉？豈知人子于父母，其初只是一人之身，父母的痛癢，便是人子的痛癢，若于此漠不相關，更有何孝可言？若於此認得親切，亦更有何孝可言？惟疾之憂，非徒以慰親之爲孝也，知乎此者，必能

❶「水」，賈本作「冰」。
❷「夷」，賈本、莫本作「視」。

以其身爲父母之身，以其心爲父母之心，而終身孺慕之情有無所不至者矣。「孟武伯」。

知則全體皆知，不知則全體皆不知，更無半明半暗分數。但私意蔽錮，亦有去來，則有時而知，有時而不知耳。夫既有時而知，有時而不知，則并其知而非。人能知己之不知，正是無所不知的本體呈露時。金針一撥，宿障全消。「誨女知之」。

信是本之真心，而見之然諾之際者，是身世作合關鍵，猶車之輗軏然。舉世尚狙詐，人而無信，一味心口相違，千蹊萬徑，用得熟時，若以爲非此不可持身，❶不可御世，豈知其斷斷乎不可者。可不可，只衡在是非上；而行不行，方格到利害上也。「無信」。

君子之于仁，惟有貧賤一途是終身得力地。雖終食之頃，未始無去處交乘之隙，使終食而爲貧賤之終食，則疏食飲水，樂也；極貧賤之途，雖造次，仁也；顛沛，仁也。苟舍此而欲處以非道之富貴，有斷斷乎不可者。君子所以練此心之仁，不容躲閃，不容方便，纔是中心安仁也。「富與貴」。

孔子圍匡七日，子路曰：「吾聞仁者必容，知者必用。」如此說，則天下更無非道之貧賤可處。豈知自人分上看貧賤，則非道；自君子身上看，未嘗非道也。世人只爲見得有非道之貧賤，所以怨天尤人，無所不至。

盈天地間，萬事萬物，各有條理，而其條理貫通處，渾無內外人己感應之跡，亦無精粗大小之殊，所謂「一以貫之」也。一本無體，就至不一，會得無二無雜之體，從此手提線索，一一貫通。纔有壅淤，便與消

❶「持」，原作「物」，據莫本改。

融；纔有偏枯，便與圓滿。時時澄徹，處處流行，直將天地萬物之理打合一處，亦更無以我合彼之勞，方是聖學分量。此孔門求仁之旨也。

聖人從自己身上，言心無死地，則曰貫。無所不貫，則曰一以貫之，非以一貫萬也。一以貫之，還他天地自然本色。「一貫」。

仁者，渾然全體而無息，就全體中露出個治賦、爲宰、爲儐相才具，便是大海中一漚發現。且有待而然，有時豎起，有時放下，非不息之體。故即三子之才，而其未仁，亦自可見。「可使治賦」。

鄧定宇曰：「此非閔、憲以下學問，顏子心常止，故不遷；心常一，故不貳。」予謂心本常止，而不能不動以怒，故就怒時求止法，曰不遷。心本常一，而不能不二於過，故就過時求一法，曰不二。此正復性之功。若先得此心之止與一者以立本，而後遇怒能不遷，遇過能不二，則是止者一心，而不遷者又一心也；一者一心，而不貳者又一心也。將孔門一切懲忿窒欲、遷善改過之學都無用處，所謂復性之功者，不幾求之虛無寂滅之歸乎？「不遷怒」。

此道身有之，則不言而信，以歸於慥慥之地，所謂躬行君子也。故云默識。識如字，謂信諸心也。默識之學，精神毫不滲漏，徹首徹尾，以此學，即以此教，何厭倦之有？自默字訛解，而學者遂以語言道斷當之，謂聖學入手，只在妙悟，學都從悟中來。不知聖學自下學，則自反躬體驗，豈有墮于杳冥玄默之見乎？「默而識之」。

世謂聞見之知，與德性之知有二。予謂聰明睿知，非恃乎睿知之體，不能不竅于聰明，而聞見啓焉。性亦聞見也，效性而動

者學也。今必以聞見爲外，而欲墮體黜聰，以求睿知，并其睿知而槁矣，是墮性于空，而禪學之談柄也。張子曰：「非天聰明，不成其爲人；聖則天聰明之盡者耳。」天聰天明，耳辨聞，目辨見，是天聰明之盡，則夫子「多聞擇其善者而從之，多見而識之」是也。曰「知次」者，人次於天，以見天非人不盡也。「知之次」。

常人之過，人知處得九分，已知處得一分。聖人之過，人知處得一分，已知處得九分。說聖人有過，已是駭人。今說聖人猶有不知之過，至爲人所知，益奇。此意最宜理會，學者便當長一格。「陳司敗」。

曾子學問，都是軀殼上討得，最有持循，一則一，二則二。「有疾」。

古人濟大事，全靠脚跟定，❶只是不從身家名位起念便是。凡可奪處，皆是此等作祟也。誠極則精，精極則變，一切作用皆從此出。誠中之識見，是大識見；誠中之擔當，是大擔當。故君子非有才之難，而誠之難。「可以托六尺」。

人之氣質，不失之高明，則失之卑暗。而氣質之性，終不錮其理義之性。狂者必直，侗者必愿，悾悾者必信，自習染勝而三者并漓。人心之變，可勝窮乎？「狂而不直」。

天下一物也，聖人視外物無大小，都作等閒看。打過得簞食豆羹關，便打得天下關。「舜禹之有天下」。

「子絕四，聖人之心置在何處？」曰：「絕四之外更無心。」問：「意必固我，與聲色貨利，有淺深否？」曰：「看他四者之心從何處起。」「子絕四」。

❶「跟」，原無，據賈本、莫本補。

顏子之學，纔動輒便可到頭，爲從文禮處得力來。後人欲一齊放過，謂文既足以溺心，禮亦不免于執著，絶意去智，專用力于末由之境。微者墮于空寂，放者入於猖狂，佛、老之教行，而聖道裂矣。「顏淵喟然」。

權者，道之體也。道體千變萬化而不離于中，非權而何？《易》曰「巽以行權」，言入道之微也。權居無事，因物付物而輕重準焉。言天下之至靜而不可測也，言天下之至動而不可離也。權之理主常，而準諸事主變。理即事，事即理，其常也，乃所以爲變也。漢儒反經合道之説誠非，朱子謂權之與經，亦須有辨，亦非也。天下有二道乎？嫂溺援之以手者，權也，正是道理合當如此，乃所爲經也。故權非反經而爲言也。然則經何辨乎？曰：經者，權之體；權者，經之用。合而言之，道也。禮儀三百，威儀三千，皆經也；神而明之，妙用出焉，權也。二而一者也。「未可與權」。

吴康齋夜半思處貧之策，❶至日中始決。如此計較，便是貨殖。故魯齋治生之言亦病。如拚，餓死，更有甚計較？然則聖學有死地乎？曰義不食粟，則亦有死而已。古今處君臣之義皆然。其嗟也，可去；其謝也，可食。倘終不謝，便當一死。聖人于辭受取與，一斷以義，無纖毫擬議方便法門。「貨殖」。

道體大段易見得，只是微處難窺。才着小心，便有湊泊處。「聞斯行之」。

視聽言動，一心也。這點心不存，則視聽言動到處受病，皆妄矣。若言「視思明，聽思聰，言思忠，動思敬」，猶近支離。

❶「處貧」，原作「貧處」，據莫本改。

問：「仁是如何名狀？」曰：「先儒言公，言覺，言生，言愛，亦僅舉其動機言，尚遺却靜中體段，故不若孟子曰『仁者，人也』。試觀人目何以能視，耳何以能聽，口何以能言，四肢何以能動，非仁而何？《易》曰『乾元統天』，蓋曰天之所以爲天也。『仁者，人也』，蓋曰人之所以爲人也。」

天地以生物爲心，仁也。萬物資生，人與萬物皆生于仁，本是一體，故人合下生來，便能愛，便是親親。由親親而推之，便能仁民，便能愛物。天地以生物爲心，人亦以生物爲心。本來之心便是仁，本來的人便是仁。故曰「仁，人心也」，又曰「仁者，人也」。

問：「己如何克去？」曰：「只是不從己起見，便是克。」

問：「克，勝也，是以仁勝不仁否？」曰：「非先有個仁去勝不仁，只勝不仁處，便是仁也。」曰：「畢竟有主人翁，方勝盜賊。」曰：「頭上安頭之見也。仁體湛然，不容一物，纔有物，不論善惡是非，都是不仁。爲仁者，正就此處銷鎔，還他個湛然本體，此克己正當時也。若先據個主人在，便是物欲，所謂認賊作主也。若主人常在，則亦無盜賊可逐。能逐盜賊，便是主人，不必另尋主人。」「克復」。

道體渾然，無可持循，故聖人就分見處，示人以入德之地。延平曰：「理一而分殊。理不患不一，所難者分之殊也。」聖人之言四勿，言居處，三者皆就分殊以見理一也。「居處恭」。

顔子有不善未嘗不知，知之未嘗復行也，亦不行也。然顔子不善，只是一念絶續之間，就仁中揀出不仁來，故爲不遠之復。

原憲不行，則已成此四等症候，旋潰旋制，終不能奏廓如之效。則不行之心，猶然人僞而已，於人體何當？

予始與陸以建論學，謂克伐怨欲不行，正是克己工夫。子曰「可以爲難」者，欲其先難而後獲也。以建甚不然之，看來不行之心，早是個己也。然學者根器淺，不恁地不得，由此進之，扶得個不行心常做主，便是克己力量也。「克伐怨欲」。

鄧定宇晚年學問有得，其兄問之，曰：「弟近日只查已過。」病革，謂弟子曰：❶「萬事萬念皆善，都不算；只一事一念不善，便算。」「寡過」。

問「出位之思」。曰：「孟子言『思則得之，不思則不得也』，出位非思也，念也。炯然有覺者，思之體；倏然無根者，念之動。」「思不出位」。

問：「不億逆矣，容有不先覺者否？」曰：「先覺非用察識之謂，只良知不蔽而已。如子產受欺于校人，舜受欺于象，正不失爲先覺。」「逆詐」。

古來無偷惰放逸的學問，故下一「敬」字，攝入諸義，就中大題目，是克己復禮，忠恕一貫，擇善固執，慎獨，求放心，便是。後儒將敬死看，轉入註脚去，便是矜持把捉，反爲道病。「修己以敬」。

春秋去先王之世未遠，始生老氏，爲惑世誣民之祖。當時一種好異之民起而應之，如原壤者不少，轉相祖述，愈流愈遠。一變而爲楊、墨，再變而爲申、韓，三變而爲蘇、張，終變而爲佛氏之學，以返老氏清淨易簡之初旨。嗣後士夫往往以佛氏之説，

❶「弟子」，賈本、莫本作「子弟」。

文老氏之奸。精者竊《道德》之唾餘以學佛，粗者拾翕張之機鋒以學禪，而楊、墨、申、韓、蘇、張之學時時出沒其間，終宇宙世界，學道人只是此局。「原壤」。

後儒之學，多教人理會個一，便未必多學。聖門不如此，以子貢之穎悟猶不輕示，必俟其學有得，方道破。若先道破，便無持循處。不若且從多學而識，自尋來路，久之須有水窮山盡時，所見無非一者，是一乃從多處來。故曰「博我以文，約我以禮」。聖門授受如印板，顏、曾、賜皆一樣多學。「多學而識」。

說者謂孔子言性只言近，孟子方言善言一。只爲氣質之性、義理之性分析後，便令性學不明，故說孔子言性是氣質之性，孟子言性是義理之性。愚謂氣質還他是氣質，如何扯着性？性是就氣質之中指點義理，非氣質即爲性也。清濁厚薄不同，也是氣質一定之分，爲習所從出者。氣質就習上看，不就性上看。以氣質言性，是以習言性也。「性相近」。

鄙夫，正後世所謂好人便是。「鄙夫」。

心一也，形而下者謂之人，形而上者謂之道。人心易溺，故惟危；道心難著，故惟微。道器原不相離，危者合于微而危，微者合于危而微，兩物一體。合人與道言心，而心之妙始見，其蘊始盡。所以聖賢千言萬語，闡發無盡，事心之功亦無盡。乃其要只在精與一，精以析人心道心之幾，而一則以致其精也。兩心揉雜處，止患不精，不精便不一。精而一之，則人心道心妙合無間，而心性流行之妙，無往而非中矣。「堯曰」。

明儒學案卷六十二終

明儒學案附案

姚江黃宗羲　後學鄭性訂

副使顏沖宇先生鯨

顏鯨，字應雷，號沖宇，寧之慈谿人。嘉靖丙辰進士。授行人，選爲御史，巡按河南。華亭以伊庶人事囑之，先生不動聲色，卒定其亂。海忠介下獄，特疏救之。沈青霞冤死，拔其子襄於太學。出提學政，先風化而後文藝。在楚則忤江陵，在中州則忤新鄭，其守正如此。鄒南皐曰：「予讀先生所論孔、孟、顏、曾及《原人》、《原性》諸語，其學以求仁爲宗，以默坐澄心爲入門，以踐履操修爲見性，而妙於慎獨，極於默識。既殫厥心矣，而總於悟格物之旨盡之。世儒以一事一物爲物，而先生以通天下國家爲物。爲格其力久，故其悟深；其悟深，故其用周。眞從困衡中入，而非以意識承當之者。」先師蕺山曰：「先生於學問頭腦已窺見其大意，故所至樹立磊落。」先生與許敬菴皆談格物之學，敬菴有見於一物不容之體，先生有見於萬物皆備之體，蓋相反而相成者，總之不落訓詁窠臼者也。

按：五峰書院建自永康程養之先生粹。先生弱冠爲諸生，往姚江受業陽明之門，歸即建之。有訟其建淫祠、倡僞學於御史臺者，被黜，且毁院。越數年，而邑紳士詣御史言狀，復之。仍建祠祀文成，講學。年八十八。其講學於茲者，應、周、盧、杜四先生而外，尚有禮部尚書程舜敷

先生文德、大理寺李侯璧先生珙、陳仲新先生時芳。性從王崇炳《金華徵獻録》中得之。又黄子親筆原本載有《顔沖宇先生鯨傳》，謹附見於後。

尚寶司丞應天彝先生典

應典，字天彝，號石門，永康人。正德甲戌進士。由職方司主事，仕至尚寶司丞。初謁章懋於蘭江，奮然有擔負斯道之志。後介黄崇明見王守仁於稽山，授以致良知之學，歸而講學五峰書院。

典之論學，曰聖賢之學，在反求諸己而無自欺。人心本體，至虚至明，纖毫私意容受不得。如鼻之於臭，纔觸便覺，纔覺便速除去，更無一毫容忍。古之聖賢，當生而死，當富貴而寧貧賤，以至處内外遠近、常變得失毁譽之間，不肯稍有所徇者，以能自見其心之本體，而勿以自欺而已。人心無聲無臭，渾然天理，不能不爲物欲所蔽，而本體之明，終不可泯。一念覺，若鬼神之尸其兆，上帝之宰其衷，此即是不可欺之本心，充而達之，即是盡心。孟子曰：「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。」充其不欺之心，至於纖悉隱微無所不盡，事之巨細大小俱以一心處之，而本然之體原是不動，此聖賢學問緊關切要處。學者知此，工夫方有着落。若徒務外近名，竊取口耳聞見之似以誇於人，又或知有身心之學，模擬想像，不實踐下手，自欺之罪，終恐不免。此其論學之大概也。典爲人誠慤和粹，孝友兼篤，謹言慎行，廉隅修整。黄崇明稱其「篤實謙虚，刻苦好學，浙中罕儷」云。

周德純先生瑩

周瑩，字德純，號寶峰，永康人。嘗學於應元忠。往見陽明子，陽明子曰：「子從應子之所來乎？」曰：「然。」曰：「應子云何？」曰：「應子曰希聖希賢，毋溺流俗。且曰吾聞諸陽明子云。瑩是以不遠千里而來謁。」曰：「子之來猶有未信乎？」曰：「信。」曰：「信而又來，何也？」曰：「未得其方。」陽明子曰：「子既得其方矣。」對曰：「瑩惟不得其方，是以來見，願卒賜之教。」陽明子曰：「子既得之矣。」周子悚然起，茫然有間。陽明子曰：「子之自永康來也，幾何程？」曰：「數百里而遙。」曰：「遠矣。」曰：「從舟乎？」曰：「舟而又登陸也。」曰：「勞矣。當茲六月，暑乎？」曰：「途之暑特甚。」曰：「難矣。具資糧，從童僕乎？」曰：「攜一僕，中途而病，舍貸而行。」曰：「茲益難矣。」曰：「子之來，既遠且勞，其難若此也，何不遂返乎？將毋有強子者乎？」曰：「瑩至夫子之門，勞苦艱難，誠樂也，寧以是而遂返？又奚俟人之強也？」曰：「如是，則子固已得其方矣。子之志欲至於吾門，則至於吾門，無假於人；子而志於聖賢之學，則亦即至於聖賢，而又假於人乎？子之舍舟從陸，捐僕貸糧，冒毒暑而來也，又安受其方也？」周子躍然而拜曰：「茲乃命之方也矣。微先生言，瑩何以得之？」陽明子曰：「子不見夫爇石以求灰乎？火力足也，乃得水而化。子歸就應子，而足其火力焉。吾將儲擔石之水，以俟子之再見。」瑩學於姚江，既有所得，乃講其學於五峰。

盧德卿先生可久

盧可久，字德卿，永康人。從陽明子於越三月，既得良知之學，辭歸，處一松山房，端默靜坐，恍覺浮翳盡掃，皎月中天之象。再見陽明，商證益密。同門王畿、錢德洪皆相許可。陽明子歿，歸而聚徒講學於五峰。曰：「本體工夫，不落階級，不涉有無，悟者超於凡俗，不悟即落迷途。」又曰：「原無所存，更有何亡？原無所得，更有何失？默而識之，神而明之。」又曰：「省愆改過，是真實下工夫處。見得己過日密，則用工益精。」或問學之實功，曰：「非禮勿視聽言動，充之而手舞足蹈，充之而動容周旋中禮。」其論學如此。可久負荷斯道，篤實精進，汲引提撕，至老不倦。孝事二親，居喪盡禮。室人早喪，鰥居四十年。守嚴一介，芥視千乘。襟懷灑落，略無攖滯。享年七十有七，卒。所著有《光餘或問》、《望洋日録》、《草牕巷語》、《文録》等書。

杜子光先生惟熙

杜惟熙，字子光，號見山，東陽人。年十七，即北面一松之門，凡四歲，恍若有得。一松曰：「爲學須經事變，方可自信所得。」復十年，家難遄作，乃悵憶一松之言，作《悔言録》以自勵。復至五峰盡其道。嘗言：「學者一息不寐，則萬古皆通；一刻自寬，即終身欠缺。」蓋得程子識仁之旨。又詩曰：「古今方寸裏，天地範圍中。有事還無事，如空不落空。」所造深矣。惟熙之學，以復性爲宗，克欲爲實際，審察克治，無間書

夜，持己接物，真率簡易，不修邊幅。其教人，迎機片語，即可證悟。自奉粗糲淡泊，脱粟杯羹，與來學者共之。分守張鳳梧建崇正書院，聘與徐用檢遞主教席。海門周汝登見《悔言集》，以爲非大悟後不能道，由姚江而直溯洙泗。年八十餘，小疾，語諸友曰：「明晨當來作別。」及期，焚香端坐，曰：「諸君看我如是而來，如是而去，可用得意見安排否？」門人請益，曰：「極深研幾。」遂瞑。

明儒學案附録

明儒學案序❶

孔、孟之學，至宋儒而大顯。明初得宋儒之傳者，南有方正學先生首倡浙東，北有薛敬軒先生奮起山右，一則接踵金華，一則嗣響月川，其學皆原本程、朱者也。獨天台經靖難之餘，淵源遂絶。自康齋振鐸於崇仁，陽明築壇於舜水，其斯道絶而復續之機乎！當時從學康齋者有陳公白沙，而甘泉之「隨處體認天理」，足以救新會之偏。其纘緒姚江者，有龍溪、近溪，而東廓從戒懼覓性，念菴從無私識仁，亦足以糾二溪之謬。就兩家而論，白沙之靜養端倪，非即周子主靜之説乎？陽明之致其良知，非即孟子良知之説乎？然而意主單提，説歸偏嚮，遂起後來紛紜異同之議耳。雖然，白沙之學在於收斂近裏，一時宗其教者，能淡聲華而薄榮利，不失爲闇修獨行之士。若陽明之門，道廣而才高，其流不能無弊。惟道廣，則行檢不修者亦得出入於其中；唯才高，則騁其雄辨足以驚世而惑人。如二溪之外，更有大洲、復所、海門、石簣諸公，舌底瀾翻，自謂探幽抉微，爲説愈精，去道愈遠。程子所謂「彌近理而大亂真者」，此其似之矣。後此，東林學興，若涇陽、景逸諸君子，皆足以維持道脈，而蕺山劉子，一生用功惟在慎獨，則孔、孟、程、朱之學合而爲

❶ 本序輯自賈本。

一，其有補於陽明非小矣。

吾師梨洲先生纂輯是書，尋源泝委，別統分支，秩乎有條而不紊。於敘傳之後，備載語録，各記其所得力，絶不執己意爲去取，蓋以俟後世之公論焉爾。獨於陽明先生不敢少有微詞，蓋生於其鄉者，多推尊前輩，理固然也。

先生爲白安忠端公長子，劉念臺先生高弟，嘗上書北闕，以報父仇；又抗章留都，以攻姦相。少而忠孝性成，耄則隱居著述，學問人品，誠卓然不愧於諸儒矣。是書成於南雷，刊布於北地，亦可見道德之感人，不介以孚，而賈君若水之好學崇儒，真千里有同心夫！

康熙癸酉季秋受業仇兆鰲頓首拜題於燕臺邸舍

明儒學案序❶

粵自有明三百年間，理學名儒英賢輩出，程、朱道統，直接心傳，可謂彬彬盛矣。然而宗格物者極詆良知，護良知者復譏格物，要諸姚江、白沙輩，豈好爲是説以驚世駭俗哉？夫亦各就人之資稟，以爲造詣焉耳。譬若登山然，雖徑有紆直險易之不同，而造極登峰，其揆一也，又何必紛紛聚訟爲哉？

吾晉自薛文清以復性之學倡於河東，宗其旨者，代不乏人。獨先清端，讀書敦行，居恒每以孝弟爲先，及出而歷官四方，廉隅首飭，一以忠君愛民爲念，初未見其侈

❶ 本序輯自賈本。

談理學也。而天子明聖，於考試詞臣之頃，特蒙聖諭：「理學無取空言，若于成龍不言理學，而服官至廉，斯即理學之真者。」煌煌睿訓，華袞千秋，曷足喻也。

往余年少，蚤涉仕途，不得講求格致工夫而窺堂奧。茲當持鉞吳門，適督漕觀察副使醇菴賈君，以梨州黄子所輯《明儒學案》，書相示。公餘卒業，見夫源流支派，各析師承，得失異同，瞭如指掌，復録其語言文字，備後學討論，洵斯道之寶山，而學人之津筏也。尤羨夫賈君之尊人若水公者，一見契心，亟圖公世。觀其總評數則，品騭犂然，非深於理學者，能如是乎？賈君又能讐校精刊，克成父志，可謂孝矣。吳郡頗稱繁劇難治，初賈君爲守，涖任數月，循聲鵲起。未幾而翠華南幸，遂晉監司。余嘗觀其政事，謂必得之家學淵源。今覩是編，然後知有其父者有其子也。因樂得而爲之序。

康熙丁亥歲孟秋西河于準拜題

明儒學案序❶

余伏處畿南，稚聞浙東多隱居樂道之儒，而姚江黄梨洲先生爲之冠。梨洲之門，名公林立，而四明仇滄柱先生尤予所宿契者。每欲南浮江淮，歷吳門，渡錢塘，遍訪姚江支派，各叩其所學，而道里殷遥，逡巡未果。已而滄柱先生居天禄、石渠，操著作之任，益大昌其學。余因遣兒輩執經其門，將由此以上溯姚江，庶幾獲聞緒論。

兒樸往來都下，得覩《明儒學案》一書，則

❶ 本序輯自賈本。

梨洲先生所手輯也，凡明世理學諸儒咸在焉。余閲之驚喜，喟然歎曰：「此後學之津梁，千秋不朽盛業也，盍梓之，以公諸天下。」蓋明儒之學多門，有河東之派，有新會之派，有餘姚之派，雖同師孔、孟，同談性命，而塗轍不同，其末流，益岐以異。自有此書，而支分派别，條理粲然。其於諸儒也，先爲敘傳，以紀其行；後採語録，以列其言。其他崛起而無師承者，亦皆廣爲網羅，靡所遺失。論不主於一家，要使人人盡見其生平而後已。學者誠究心此書，一披覽間，即有以得諸家之精藴。而所由以入德之方，亦不外是。其間或純或駁，則在學者精擇之而已。

嘗概前代所編《性理大全》，極有功於後學，但於有宋諸儒採之未備，而《皇極經世》、《家禮》、《啓蒙》、《律吕新書》、《洪範皇極内篇》，本自别行於世者，亦復混入其間，殊覺繁而鮮當。他日有人彙宋、元諸儒之説，倣此體而重輯焉，寧不更快人意耶？

余老矣，不能苦心勵行，窺先賢之堂奥。兒輩年方少壯，得是書以爲指南，其可不迷於向往矣乎！因書此以識之。

時康熙辛未歲仲夏月故城賈潤謹題於南村書室

明儒學案跋❶

樸憶幼入家塾，習制舉業，塾師嚴督，不敢旁有涉獵。每侍先君課誦，見先君手一編不置，皆《性理》、《皇極經世》、《近思録》等書。間嘗指以示樸曰：「此聖賢心脈，後

❶ 本跋輯自賈本。

學津梁也。孔、孟之學，自秦、漢以來，穿鑿支離，汩没於章句訓詁之間，賴有大儒輩出，求之於心性之際，而證其所爲獨得者，在宋則有周、程、張、朱五君子，在明則有敬軒、康齋、白沙、姚江諸儒，冥搜靜悟，宗旨炯然。其間雖不無異同之見，而其求至於聖道則一也。」樸聞先君之緒論如此。時方工括帖，因循畏怠，未獲研究。

後先君聞甬江仇先生入中秘，講學京邸，乃呼樸謂：「仇先生文章學術，源本六經，爲東南學者，爾其往受業焉。」樸乃執經先生之門。未幾，手授《明儒學案》一書，樸攜歸以呈先君，先君讀而卒業，曰：「梨洲先生之於斯道，其功鉅，其心苦矣。學者誠體驗於此，其於聖人之道庶有得焉。如欲遊溟渤者，歷江、漢，涉淮、泗，雖所閲之途各殊，而泝之不已，終歸於海無疑也。」遂命樸等朝夕校讐，授諸梓，以廣其傳。工起於辛未春，竣於癸酉之孟春。

嗚呼！先君遺命在耳，而几杖已不獲親矣。樸捧讀斯篇，唯有策愚鞭駑，朝夕孳孳，期省身寡過，以無負於父師之明訓已耳。

歲在癸酉夏月後學賈樸敬跋

明儒學案總評❶

故城賈潤識

朱子取周、程、張子之説，純粹以精者，輯爲《近思録》，直與四子書並垂天壤。其《言行録》一編，又推而廣之，不專主理學中

❶ 本評輯自賈本。

人。後儒復有《理學言行録》，而淵源脈絡，更爲詳明矣。近日熊先生《學統》，別擇謹嚴，上倣《近思録》也。梨洲先生《學案》，舉有明一代儒者懿行嘉言，無不備載，其猶《理學言行録》之意歟！

朱、陸異同，自宋已然。至姚江上宗象山，顯與紫陽別派，其尊濂溪、明道而抑朱子，未免喜上達，厭下學，孔、孟教人，恐不如是。陽明嘗有詩云：「影響尚疑朱仲晦，支離羞學鄭康成。」將朱、鄭同類並稱，何其擬人不倫歟！噫！朱子之學傳至金、王、何、許，而人品學術，中正無疵。姚江之門不數傳，而波倒瀾頹，説者不能不歸過於發軔之初矣。

明初諸儒，如方正學、曹月川、薛敬軒、吴康齋，其學一本濂、洛、關、閩，未嘗獨闢門户。至白沙、陽明，專求心學，重内輕外，其説雖足以救朱學末流之弊，但萬曆間禪學盛行，亦二公有以濬啓其端也。《學案》於姚江一脈載之獨詳，而是非得失亦辨析不混。蓋就其説以攻其隙，庶不致貽誤後來，此作者苦心也。愚意前輩諸家，當稍從增益；後來衆説紛紜，當大爲裁損。日者衰病連年，未遑從事，一仍其原本，不敢私有進退也。

先輩之學，主於躬行，故語簡當而切實。後來學主心悟，故其言微妙而空虚。讀龍溪、近溪數公之説，言性言心，幾於杳冥恍忽，茫乎不得其畔岸。故知夫子罕言性與天道，早已防其弊矣。蓋言之而滋人揣測疑似，不如俟人積學功至，默契性天之爲愈也。

陽明疑朱子格物致知爲求之於外，因攝格致於「誠意」傳中，謂意之發動有善有惡，

其知善知惡者，即是致知；爲善去惡者，即是格物。并知行爲一本，欲矯夫俗學之支離。豈知明善窮理，聖賢確有成説，烏得概從而抹却耶？虚齋據宋儒葉、董兩氏，謂「格致」傳文錯在聖經，當提「物有本末」一條爲格物致知之功，提「知止有定」一條爲物格知止之效。删去兩條，在聖經則八目直接三綱，中免間隔；在傳文則「格致」復見原本，可免補傳。向使陽明留心虚齋之論，亦不必自闢蠶叢，作驚世駭俗語矣。

朱子釋《大學》，以誠意爲心之所發，看得「意」字稍輕。劉蕺山以意爲心之所存，看得「意」字特重。若誠意而但制防其發動之端，則猶在萌芽上用工，尚非切要根本。惟將誠意爲心中主宰，自始至終，皆此真實之意，綰攝乎其中，則心無出入而常正矣。「致知」、「誠意」爲聖學兩關，經先儒提明，足爲千古漆室一燈。

梨洲先生著作弘富，其《南雷文集》久爲海内誦法。外有《明文案》二百四十卷，又《續選》百卷，一代精華，盡萃其中。愚意《學案》尤關人心世道，故亟命兒輩鋟梓，以永其傳。聞先生别有《宋元學案》，已經脱稿，藏在越城姜定菴先生家。若得此書再刊，上承道脈，更爲斯文盛事。潤荒野鯫生，杜門不與人事，唯有尚論古人，以樂餘年。顧心長日短，猶恨過時後學不能窺前賢之堂室耳。

重刻明儒學案序❶

孔子稱「善人不踐迹」，孟子謂「君子欲

❶ 本序輯自莫本。

其自得」，《繫辭》云「天下同歸而殊塗，一致而百慮」。此三言者，千古道學之指南也。夫道無定體，學無定法，見每歧於仁智，克互用乎剛柔。鈞是問仁，而克復敬恕，功分頓漸，同此一貫，而忠恕學識義別知行，各得其性之所近而已。宋儒濂溪、明道之深純與顏子爲近，伊川、横渠之篤實與曾、思爲近，象山之高明與孟子爲近。立言垂教，不必盡同，後人泥於著述之迹，僉謂朱子集群儒之大成，數百年來專主一家之學。

明初，天台、澠池椎輪伊始，河東、崇仁風教漸廣，大抵恪守紫陽家法，言規行矩，不愧游、夏之徒，專尚修，不尚悟；專談下學，不及上達也。至白沙靜養端倪，始自開門户，遠希曾點，近類堯夫，猶是孔門别派。自陽明倡良知之説，即心是理，即知是行，即工夫是本體，直探聖學本原。前此諸儒，學朱而才不逮朱，終不出其範圍；陽明似陸而才高於陸，故可與紫陽並立。當時若東廓主戒懼，雙江主歸寂，念菴主無欲，最稱新建功臣。即甘泉體認，見羅止修，亦足互相表裏。迨蕺山提清誠意，約歸慎獨，而良知之學益臻實地，不落虚空矣。

黄梨洲先生《明儒學案》一書，言行並載，支派各分，擇精語詳，鉤玄提要，一代學術源流瞭如指掌。要其微意，實以大宗屬姚江，而以崇仁爲啓明，蕺山爲後勁。凡宗姚江與闢姚江者，是非互見，得失兩存，所以闡良知之秘而防其流弊，用意至深遠也。

是書清河賈氏刻本行世已久，但原本首康齋，賈本改而首敬軒；原本《王門學案》，賈本皆改爲《相傳學案》，與萬五河原刻不同，似非先生本旨。予家舊有鈔本，謹據萬氏原刻重加訂正，以復其初，并校亥豕

之訛，壽諸梨棗。竊謂學貴真修實悟，不外虛實兩機，病實者救之以虛，病虛者救之以實。古人因病立方，原無成局，通其變，使人不倦，故教法日新，理雖一而言不得不殊，入手雖殊而要歸未嘗不一。讀是書者，誠能不泥其迹，務求自得之真，向身心性命上作印證，不向語言文字上生葛藤，則東西相反而不可相無，百川學海而皆可至於海。由諸儒上溯濂、洛、關、閩，以尋源洙、泗，庶不負先生提唱之苦心也夫！

時道光元年辛巳仲冬朔旦會稽後學莫晉頓首謹書於教忠堂

全書終

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本焕法師　壹佰萬元

智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元

張貞書女士　壹佰萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本册审稿人　秦　峰

本册责任编委　甘祥满

{
  "filename": "5YSS6JePICDnsr7ljY7nvJYgIOS4gOS6lOWFrSAg5Y+y6YOo5Lyg6K6w57G7ICDmgLvlvZXkuYvlsZ5fMTQwOTEyNTEuemlw",
  "filename_decoded": "\u5112\u85cf \u7cbe\u534e\u7f16 \u4e00\u4e94\u516d \u53f2\u90e8\u4f20\u8bb0\u7c7b \u603b\u5f55\u4e4b\u5c5e_14091251.zip",
  "filesize": 122668300,
  "md5": "afc9e320e0bd8a7d169afe160f71b883",
  "header_md5": "c64d82d244b5200b28e6d736a10e0eb1",
  "sha1": "b027da58b58b25eb75c74424883cce209dcd4c16",
  "sha256": "2cdc6ec8317e38c1d293a4dded4aea60797d1bf76d198d2a8da69db2a8c1744d",
  "crc32": 2480551813,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 151679677,
  "pdg_dir_name": "\u255a\u03c3\u2593\u256a \u255b\u00bd\u2557\u00ac\u2592\u03b1 \u2565\u2557\u256c\u03c3\u2534\u2219 \u2569\u2556\u2593\u2510\u2524\u00bd\u255d\u255f\u2514\u03b1 \u256b\u2584\u252c\u255d\u2553\u00ab\u2569\u2320_14091251",
  "pdg_main_pages_found": 860,
  "pdg_main_pages_max": 1766,
  "total_pages": 869,
  "total_pixels": 4918887520,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}